

Germanisches Sakralkönigtum ?
Quellenkritische Studien zur Germania
des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Geschichtswissenschaften
der Johann Wolfgang Goethe-Universität
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Eye Picard
aus Offenbach am Main

1989
(Einreichungsjahr)

1991
(Erscheinungsjahr)

Erstgutachter: Professor Dr. Walther Lammers
Zweitgutachter: Professor Dr. Klaus von See

Tag der mündlichen Prüfung: 31. 1. 1990

Erschienen als Band 12 in der Reihe
Skandinavistische Arbeiten
im Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg

Meinem Vater

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde durch Herrn Professor Dr. Walther Lammers und Herrn Professor Dr. Klaus von See angeregt und betreut und im Wintersemester 1989/90 vom Fachbereich Geschichtswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main als Doktorarbeit angenommen. Für die Drucklegung wurde der Text überarbeitet. Wichtige Publikationen, die mir erst nach Abschluß meiner Arbeit zugänglich wurden, habe ich versucht, bei der Überarbeitung für die Veröffentlichung noch zu berücksichtigen; bei dem intensiven Forschungsinteresse, das die Germania des Tacitus erfuhr und erfährt, kann jedoch auf Vollständigkeit kein Anspruch erhoben werden.

Die Quellenlage im Bereich der germanischen Altertumskunde bedingt, daß sich eine Arbeit zur germanischen Verfassungs- und Religionsgeschichte 'zwischen den Welten' bewegen muß, zwischen der Alten Geschichte und Philologie, der Mediaevistik, der alten Germanistik und Skandinavistik. Ich bitte die Vertreter der jeweiligen Disziplinen um Nachsicht, wenn in meiner Arbeit manches, was aus ihrer Perspektive bloßes Handbuchwissen darstellt, allzu breit ausgeführt scheint; sie mögen berücksichtigen, daß dem Kollegen aus der anderen Disziplin z.B. das *Procedere* der römischen Komitien oder die Überlieferungslage der eddischen Helgi-Lieder nicht sofort präsent ist.

Den Dank an Herrn Professor Dr. Walther Lammers und Herrn Professor Dr. Klaus von See kann ich umfassend nur dadurch ausdrücken, daß ich sie meine Lehrer nenne. Meinen Freunden und meinen Kollegen von der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts und von der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt danke ich für ihre Unterstützung, für anregende Diskussion und Hinweise und für ausdauerndes Korrekturlesen, namentlich Frau Dr. Beatrice La Farge

INHALTSVERZEICHNIS

und Frau Felicitas Schmieder, die auf die altnordischen bzw. lateinischen Zitate ein besonderes Augenmerk gerichtet haben. Meinem Bruder Kristoff Picard und Frau Barbara Schöngraf danke ich für ihre Unterstützung und für die unermüdliche Geduld, mit der sie mir das Textverarbeitungsprogramm erklärt haben, und für die vielfältige Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage. Ohne sie würde meine Arbeit nicht die vorliegende Form haben.

Frankfurt am Main im März 1991

Eve Picard

Einleitung.....	11
I. Einführung.....	11
II. Zur Forschungsgeschichte des germanischen Sakralkönigtums.....	15
Königswahl und Sakralkönigtum 15 - Matriarchat und Freyr-Königtum 17 - Kontinuität und Wodankönigtum 18 - Königsheil 22 - Der Einzug der Sakraltheorie in die Ver- fassungsgeschichte 26	
III. Zur Definition.....	31
IV. Zur Quellensituation und Methodik	35
Zur Diskussion um die Glaubwürdigkeit des Tacitus.....	40
Zur Darstellung der Verfassung.....	46
I. Germanische Verfassung im germanischen Raum - climax regia -	46
II. Der »republikanische« Charakter germanischer Verfassung - Volksversammlung -	54
comitia 55 - Barbarische Volksversammlung 62 - Züchti- gung durch die Priester 66	
Zur Darstellung der Religion.....	68
Der Charakter der germanischen Religion 68 - Anordnung 73 - Die germanischen Hauptgötter 77 - Zur Identifizie- rung der Hauptgottheiten 82 - Exkurs: Zur Wochentags- gleichung 87	
Die Darstellung des Königtums in der Germania.....	89
I. Germanisches Königtum im Allgemeinen.....	91
II. Königtum in c. 7.....	98
Germanische Befehlsstrukturen 100 - imperium 103 - Modell einer Gesellschaft sine lege, sine imperio - impe- rium dei - 108	
»Sakrale Abstammungstradition des Volkes«.....	114
origio 119 - Exkurs: gens mixta 127	
Das Opfer im Semnonenhain als »suebischer Beispiel- fall«.....	131
Suebischer Stammeskult und Wodansweihe 132 - Staats- kult 138 - »Betrachtungen« 142 - Sinnzusammenhang 143 - Iuppiter Latiaris 152 - vinculo ligatus 156	

Nerthuskult	159
Die große Mutter 162 - »Vanenkrieg I« 168 - Mater Magna 172 - »Vanenkrieg II« 179	
Nerthus und die Ynglinge	184
Nerthus und die Ingaevonen 185 - *Ing- 192 - Ynglinge 196 - Yngvi 201 - Silvius und die Silvii 213 - Silvius und Yngvi 216	
Schlußbetrachtung.....	220
Ausgaben und Übersetzungen.....	231
Literatur.....	234

EINLEITUNG

I. Einführung

Das Problem eines Sakralkönigtums präsentiert sich in der Forschung als eines der umstrittensten der germanischen Verfassungs- und Religionsgeschichte. Zwei entgegengesetzte Lehrmeinungen stehen einander gegenüber: die Befürworter der „Sakraltheorie“ halten den „Sakralcharakter des germanischen Königtums“ für sicher erwiesen, deren Gegner – allerdings eine Minderheit – betrachten das Sakralkönigtum als reines Produkt der Forschung.

Die Unvereinbarkeit dieser Forschungspositionen ist umso verwirrender, als sich beide Seiten auf dieselbe Quellengrundlage stützen, präziser gesagt, stützen müssen, denn der Quellenbestand zur germanischen Verfassungs- und Religionsgeschichte hat im wesentlichen seit der Begründung der germanischen Altertumskunde durch Jacob Grimm keine Erweiterung mehr erfahren. Das heißt: Seitdem werden neue Forschungsergebnisse durch Änderungen der Auslegung, der Methodik und der Fragestellung gewonnen, nicht aus neu aufgefundenem Material. Die Fragestellung „Sakralkönigtum“ wurde an die germanische Altertumskunde von ‚außen‘ herangetragen; der ‚eigene‘ Quellenbestand hat ein Bedürfnis zur Auseinandersetzung mit einer solchen Frage nicht geweckt. Noch in den fünfziger Jahren klagte Otto Höfler:

„Aber wenn heute für das Königtum der meisten Länder ein sakraler Ursprung und sakrales Wesen durchaus zugestanden wird, so wird dem Königtum der Germanen ein sakraler Charakter keineswegs allgemein zuerkannt.“¹

Auch der leidenschaftlichste Verfechter der Sakraltheorie ist sich also bewußt, daß germanisches Sakralkönigtum insofern ein ‚Produkt‘ der Forschung ist, als es erst durch jahrelange Forschungsanstrengungen ‚gefunden‘ werden mußte. ‚Gefunden‘ wurde es allerdings nicht von der Verfassungshistorie, sondern von der Religi-

1. O. Höfler, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums. In: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Vorträge und Forschungen 3 (1956) 75.

onswissenschaft. Verfassungs- und Rechtshistoriker wandten und wenden deren Ergebnisse an, haben selbst jedoch kaum je das Bedürfnis entwickelt, sich mit Genese, Voraussetzung und Quellenlage dieser Resultate auseinanderzusetzen. Die Faszination und Lebensfähigkeit dieses ‚Forschungsprodukts‘ liegt sichtlich darin, daß Teilaspekte der Sakraltheorie als Lösungsangebot begriffen und in eine ganze Reihe von Problemstellungen eingearbeitet wurden und werden, deren Dimension weit über die Religionsgeschichte im engeren Sinne hinausreicht. Demnach entfaltet die „sakrale Weihe germanischer Herrschaft“ ihren eigentlichen Wirkungsbereich gar nicht im Bereich der Religionswissenschaft.

Bereits Felix Dahn zog „die eigentümliche Erblichkeit“ heran, um damit Königtum überhaupt zu definieren. Grundlage dieser Erblichkeit sei ein „mythologischer, ein patriarchalisch-heroischer Charakter des ältesten Königtums.“²

Spätestens seit Heinrich Mitteis trägt die „germanische Auffassung vom sakralen Charakter der königlichen Familie“ als sogenanntes „Geblütsheil“ die schwere Last des „Geblütsvorzugs“, der die Spannung zwischen Erblichkeit und Königswahl im Alten Reich auflösen soll.³

Länger noch und nicht nur im Reich sieht Otto Brunner diese „Auffassung“ wirken: Das Gottesgnadentum des Absolutismus sei geprägt von einer „eigentümlichen, sakralmagischen Sphäre“, mit der das „europäische Herrschertum“ umgeben sei, die nicht aus christlicher, sondern heidnisch-germanischer sakraler Legitimierung von Herrschaft entstanden sei.⁴

2. F. Dahn, Die Könige der Germanen. Das Wesen des ältesten Königtums der germanischen Stämme und seine Geschichte bis zur Auflösung des karolingischen Reiches I² (1910; 1. Aufl. 1861) 24ff.

3. H. Mitteis, Die Krise des deutschen Königswahlrechts (1950) 17ff.; 41ff. – Den von Karl Hauck geprägten Ausdruck „Geblütsheiligkeit“ verwendet Mitteis noch nicht.

4. O. Brunner, Der Weg der europäischen Monarchie seit dem hohen Mittelalter. In: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Vorträge und Forschungen 3 (1956) 285. – Europäisches Herrschertum meint in diesem Zusammenhang zumindest das Königtum der ursprünglich germanischen „Reichsgründungen“, also Frankreichs, Englands, Norwegens, Schwedens, Dänemarks und des Reiches.

Über den Bereich der engeren Verfassungsgeschichte hinausgreifend wird bei Reinhard Wenskus das germanische Sakralkönigtum zum Kristallisationspunkt der „Stammesbildung“, des Werdens der frühmittelalterlichen Gentes. Wenskus glaubt also mit der Annahme eines germanischen Sakralkönigtums, eines der schwierigsten Probleme der frühmittelalterlichen Geschichte lösen zu können.⁵

Weiter gesteigert wird das Ausmaß der Beanspruchung bei Karl Bosl: „Reich und Staat der Deutschen“ seien „zerbrochen“ am – im Gegensatz zu den übrigen europäischen Staaten – hier „nichtgeglückten Ausgleich“, an der Auseinandersetzung zwischen heidnischem „Germanentum, seiner magisch-sakralen Vorstellungen, seiner religiös gegründeten Staatlichkeit“ und der „christlichen Idee der Herrschaft“.⁶ Und einer der führenden Vertreter der Sakraltheorie, Karl Hauck, bietet denn auch – angesichts „der akuten Krise des Staats- und Nationalbewußtseins in Deutschland“ [i. e. „die Teilung Deutschlands“ und der „Zusammenschluß Europas“] – die „Erinnerung“ an, „daß sich in älteren Epochen politisches und ethnisches Einheitsbewußtsein in sakralen Traditions-Gemeinschaften ... ausgebildet hat.“⁷

Konfrontiert man ein solches Ausmaß der Beanspruchung und des eigenen Anspruchs mit der Frage nach den Quellen, an denen sich die „sakrale Fundierung aller germanischen Staatlichkeit“ verifizieren ließe, sieht man sich auf die „radikale Neubewertung seit langem bekannter Zeugnisse“ verwiesen, darauf, daß man aus „Bruchstücken“, „Splintern“, „Spuren“ und „Fragmenten“ die wahren, alten Zusammenhänge wiedergewinnen müsse.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Quellenlage für diese ‚Wiedergewinnung‘ nicht besser sein kann als die für die germanische Religion. Entsprechend zeigt sich die Forschung zum Sakralkönigtum vollständig abhängig von den altnordischen Quellen. Das

5. R. Wenskus, Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes (1961); vgl. bes. die Rezension von F. Graus, Historica (Praha) 7, 1963, 185ff.

6. K. Bosl, „reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt“. Aus dem Bildungsgut der Antike, Klass. R. 1, 1956, 132f.

7. K. Hauck, Carmina antiqua. Abstammungsglaube und Stammesbewußtsein. Zeitschr. bayer. Landesgesch. 27, 1964, 1f.

heißt: prinzipiell können alle kontinentalgermanischen Quellen erst mit Hilfe der an skandinavischem Material entwickelten Vorstellungen erschlossen werden. Das reiche nordische Material leidet jedoch unter einem erheblichen Mangel: Es ist – zumindest in der vorliegenden Form – sehr jung und wurde ausschließlich von christlichen Autoren niedergeschrieben. Die sogenannte *interpretatio ecclesiastica* und die Frage, inwieweit die schriftlichen Quellen auf mündliche Überlieferung vor der Christianisierung zurückgehen, sind deshalb heißumkämpfte Probleme der Altnordistik. Hinzu kommt: selbst wenn sich diese Schwierigkeiten ausklammern ließen, wäre das germanische Sakralkönigtum doch nur als jüngerer nordgermanisches Phänomen belegt.

Daraus resultiert auch für das Sakralkönigtum die in der Religionsgeschichte übliche Vorgehensweise: Eine Konzeption wird an den altnordischen Quellen entwickelt und mit Leben erfüllt und dann in der einzigen Quelle, die Anspruch auf gemeingermanische Gültigkeit erhebt, zudem hinreichend alt und nicht-christlich ist, durch Rückbindung verankert: in der *Germania* des Tacitus. In diesen vorgegebenen Rahmen werden alle mittelalterlichen (nicht-skandinavischen) Quellenaussagen eingespannt oder anders ausgedrückt: von diesen Eckpunkten her erklärt.

Ob diese Konstruktion die von der Sakraltheorie entwickelten Theorien-Gebäude zu tragen vermag und vor allem, ob die *Germania* die ihr hierbei so zuversichtlich zugewiesene Aufgabe erfüllen kann, ist die Fragestellung dieser Arbeit. Präziser müßte ihr Titel also lauten: Germanisches Sakralkönigtum? Verfassung und Religion der Germanen zwischen *Germania* und altnordischer Überlieferung.

II. Zur Forschungsgeschichte des germanischen Sakralkönigtums

Die Forschung des 19. Jahrhunderts hat keine Theorie von einem sakral legitimierten germanischen Königtum entwickelt. Die erste Auflage des „Reallexikon(s) der germanischen Altertumskunde“ verzeichnet keines der später in diesem Zusammenhang so bedeutsamen Stichworte wie „Abstammungstraditionen“, „Heil“, „Königsheil“ u.ä., im Artikel „König“ wird lediglich die „eigentümliche Erbllichkeit“ vermerkt, eine „priesterlich-religiöse Natur der Gewalt des Königs“ aber ausdrücklich abgestritten.⁸ Die Historiker des 19. Jahrhunderts versuchten, das Königtum als „Rechtsinstitution“ zu erfassen, „Erbrecht“, „Wahlrecht“, Beziehungen zwischen „Institutionen“, Rechte und Pflichten des Königs präzise zu beschreiben und zu definieren. Mit einer konstitutionellen Monarchie, einem „demokratisch legitimierten“, durch Wahl des ganzen Volkes erhobenen König, ist ein Sakralcharakter des Königtums kaum ohne weiteres vereinbar.

Königswahl und Sakralkönigtum

Bezeichnenderweise sind die vagen und einzigen diesbezüglichen Forschungsansätze in rechtliche Fragestellungen eingebunden: Felix Dahn glaubte die „eigentümliche Erbllichkeit“ des Königtums läge im Glauben des Volkes an dessen göttliche Abstammung begründet. Aber „das Erbrecht des königlichen Hauses“ sei „nur ein relatives“, „mehr ein moralischer Anspruch“, denn „auch in Königs-Staten besteht de jure ein Wahlrecht des Volkes“. Freilich sei das königliche Haus „nicht ohne triftigen Grund übergangen“ worden, „in den Augen des Volkes ist das bis zu den Göttern hinanreichende Alter des Geschlechts Grund seines Vorzugs.“ Gottabstammung ist also bei Dahn ein rechtlich beschreibbares Phänomen, insofern es ein Kriterium der Königswahl ist und nur hier seine Bedeutung entfaltet. Wie wenig er daran dachte, daraus eine „religiös gegründete Staatlichkeit“ (Bosl) abzuleiten, zeigt sein Resümee: „... auch in kö-

8. C. von Schwerin, König. RGA 3 (1915-16) 70ff.

niglichen Völkerschaften [war] die eigentliche politische Macht bei der Volksversammlung: fast nur formale Rechte und moralische Gewalt durch die Anhänglichkeit des Volkes stehen dem König zu."⁹

So sucht auch noch fünfzig Jahre später Fritz Kern „alte religiöse Vorstellungen“ nur in Hinblick auf die Bedeutung des „Geblütsrechts“ bei der Königswahl. Diese Vorstellung charakterisiert er nur vage: „eine besondere Kraft, ein geheimnisvolles ‚Mana‘, haftet am Herrscher eines Naturvolkes“, „eine auszeichnende innere Kraft, die sich schon im Strahlenauge des Herrschers verrät.“¹⁰

Für beide Forscher sind die „alten religiösen Vorstellungen vom Wesen des Königsgeschlechts“ eine Kategorie des Königswahlrechts und neben Reichtum, Eroberung und persönlicher Auszeichnung (Dahn) nur ein Wahlkriterium unter vielen; bei der Beschreibung germanischer Monarchie insgesamt haben beide den ‚alten religiösen Vorstellungen‘ wenig Raum eingeräumt. Dennoch wurde hier – zunächst fast unbeachtet – der Weg geebnet, auf dem sich das ‚Sakrale‘ in der Verfassungsgeschichte etablieren sollte. Indem Dahn und Kern die Königswahl mit der Frage nach alten religiösen Vorstellungen verbanden, verknüpften sie diese mit dem Lieblingsproblem der deutschen Verfassungshistoriker, nämlich mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Erblichkeit des Königtums und Königswahl, in der Formulierung des 19. Jahrhunderts „Erbreich oder Wahlreich?“. Daß man hier die Lösung, bei Annahme einer Kontinuität der „deutschen“ Verfassung von taciteischen Zeiten an, bei den Germanen suchte, liegt nahe; formulierte doch scheinbar schon Tacitus das Padoxon: *reges ex nobilitate sumunt* („Könige wählen sie nach dem Ausmaß des Adels“).

Wenn die Verfassungshistoriker des 19. Jahrhunderts keine Theorie von einem sakral legitimierten Königtum entwickelten, dann nicht nur wegen der in diesem Zusammenhang oft beklagten „ein-

9. Dahn, Könige I S. 24ff.; Zitat 35.

10. F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht ³(1962; 1. Aufl. 1914) 16ff. Er schließt ab mit der pragmatischen Feststellung: „Es soll nicht geleugnet werden, daß das Geblütsrecht in den meisten Fällen gestützt war durch die überragende äußere Macht und den Reichtum des Königshauses und durch Erwägungen politischer Zweckmäßigkeit, die zu allen Zeiten gegen die reine Wahlmonarchie sprechen.“ (S. 18).

seitig rechtsgeschichtlichen Ausrichtung“ und der „rationalistisch säkularisierten Haltung des 19. Jahrhunderts“, die sie die „sakrale Fundierung der germanischen Lebensordnung“ entweder hätte übersehen oder gar „leugnen“ lassen.¹¹ Sondern: Die Konzeption „Sakralkönigtum“ wurde zunächst für nicht-germanische Völker entwickelt,¹² an skandinavischem Material verifiziert und erst dann in den kontinentalgermanischen Quellen aufgesucht. Der skandinavische Norden aber war noch nicht zur „Germania germanicissima“ avanciert, zur „bloßen Verlängerung des germanischen Altertums“, die „alles ersetzen“ kann, „was auf deutschem Boden ... verloren gegangen scheint.“¹³ Wiewohl man – aufgrund der Überlieferungslage – die kontinentalgermanischen Quellen zur Religion mit Hilfe der skandinavischen erläutern mußte, war man noch nicht bereit, die ganze Fülle der skandinavischen Mythologie als „gemeingermanisch“ zu übernehmen.¹⁴

Matriarchat und Freyr-Königtum

Im ersten Konzept eines germanischen Sakralkönigtums vereinigte sich beides: Fragestellung von ‚außen‘ und Verifizierung an skandinavischem (religionskundlichem) Material. Vor allem Franz Rolf Schröder wandte Johann Jakob Bachofens Lehre von der ursprünglich matriarchalisch geprägten Gesellschaft und die Forschungen James George Frazers und Wilhelm Mannhardts konsequent auf

11. So stellt z.B. Hauck, Die geschichtliche Bedeutung 100 fest: „Eigene religiöse Skepsis, eine latente antikirchliche Grundhaltung und Freidenkerromantik vieler Gelehrten des späteren 19. und frühen 20. Jahrhunderts“ hätten sie „die grundlegende Bedeutung der Religion für das Weltbild der Germanen nicht wahrhaben lassen wollen.“

12. Vgl. K. Hauck, Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien. Saeculum 6, 1955, 186ff; Höfler, Sakralcharakter 75 f.

13. K. von See, Edda, Saga, Skaldendichtung (1981) 528.

14. Sowohl Karl Helms als auch Jan de Vries' „Altgermanische Religionsgeschichte“ (in der ersten Auflage) folgen diesem Grundsatz und trennen streng zwischen Religion der Nordgermanen und der der Südgermanen. Helm differenziert sogar noch weiter.

germanische Religion und germanisches Königtum an. Es entstand das Bild eines ganz in den Fruchtbarkeitskult eingebundenen Königtums. Der König als Stellvertreter des Geliebten der Mutter Erde im Kult sichert seinem Volk, was es vor allem braucht: Fruchtbarkeit des Bodens und Gedeihen von allem, was lebt. Nach dem skandinavischen Fruchtbarkeitsgott Freyr und der überragenden Bedeutung, die Schröder diesem Gott für die germanische Religion zummaß, sollte dieses Königtum in der Forschung der fünfziger Jahre „Freyr-Königtum“ genannt werden.

Die Wurzeln seiner Konzeption hat Schröder keinesweges geleugnet; er erläuterte nicht nur die germanische Mythologie mit Hilfe der vorderasiatischen und mediterranen, sondern postulierte auch „ständige Einwirkungen des Orients und der Antike“ auf die Germanen „mindestens seit der jüngeren Bronzezeit bis zum Beginn der Wikingerzeit“.¹⁵

Kontinuität und Wodankönigtum

Sah Schröder die Wikingerzeit als eine Zeit des Zerfalls, „da viele Kulturzusammenhänge sich lösten“,¹⁶ den kriegerischen Germanen, den er einer kleinen, durchaus negativ beurteilten Oberschicht zu-rechnet, als Exponenten dieses Zerfalls und schließlich den Gott dieses kriegerischen Germanen, Wodan/Odin als finsternen, tückischen Totengott, der dem ‚eigentlichen‘ Germanen fremd ist und bleibt,¹⁷ so sollte nicht zufällig im Deutschland der dreißiger Jahre ein Gegenbild entworfen werden: Otto Höfler postulierte den kriegerischen, durch Eroberung landnehmenden, „staatenbildenden“ Germanen, durch den das Germanentum in die Geschichte eingetre-

15. Ausführlicher unten S. 163f.

16. Nicht hingegen die Völkerwanderungszeit, in der germanische Religion und Kultur nach Schröder die „höchste Gestaltung“ erfahren hat, durch Kontakt mit den Völkern der Mittelmeerwelt. Vgl. F. R. Schröder, Germanentum und Hellenismus. Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte (1924) bes. 38 u. 152; ders., Altgermanische Kulturprobleme (1929) 142ff.

17. Schröder, Germanentum und Hellenismus 32 u. 37.

ten sei, und Wodan/Odin zu dem germanischem Wesen entsprechenden Gott.

Entfaltete wurde diese Konzeption erstmals in seinem 1934 erschienen Werk „Kultische Geheimbünde der Germanen“; hier versuchte Höfler nachzuweisen, daß es bei den Germanen kultische Männerbünde gegeben habe, die sich in ekstatischen Feiern sowie im Kampf mit den Toten (gefallenen Kriegerern) identifiziert hätten. Diese Geheimbünde sah er als „Mittelpunkt des germanischen Lebens, eine Quelle religiöser, ethischer und historisch-politischer Kräfte von ungeheurer Macht.“¹⁸ Der Gott dieser Kriegerbünde sei Wodan und „wenn nun ein solcher Verband in seinen kultischen Höhepunkten als Totenheer auftrat, dann mußte sein Anführer dabei die Funktion des Totenführers übernehmen – ihn kultisch repräsentieren.“¹⁹ Die Reaktion der Fachkollegen auf Höflers germanische Männerbünde blieb ausgesprochen zwiespältig;²⁰ allzu dürftig und kaum tragfähig erschien den meisten Rezensenten die Quellenlage. Überaus erfolgreich wurden hingegen drei Theoreme, die Höfler mit seiner Konzeption verband:

- die Auffassung, daß der Kriegs- und Totengott Wodan der höchste germanische Gott gewesen sei und daß er wie kein anderer das „Germanentum“ verkörpere,²¹
- die Interpretation des germanischen Sakralkönigtums als Wodankönigtum,
- die Lehre von der germanischen Kontinuität.²²

18. Kultische Geheimbünde VIII.

19. Höfler, Sakralcharakter 102.

20. Zur Zeitgebundenheit und aktuellen Verwertbarkeit dieser These (Höflers Werke dienten als Schulungsmaterial der SS): K. von See, Das „Nordische“ in der deutschen Wissenschaft des 20. Jahrhunderts. Jahrb. Internat. Germanistik 15, 1984, 29ff.; U. Hunger, Runenkunde im Dritten Reich. Europäische Hochschulschriften R. 3 Bd. 227 (1984) 422ff.

21. Vgl. z.B. M. Ninck, Götter und Jenseitsglauben der Germanen (1937) 159: „Rätselschwer steht die Gestalt Wodans im germanischen Götterkreis, und doch entscheidet sie über die letzten Gründe des germanischen Glaubens und damit ... über Wesen und Bedeutung des Germanentums selber.“

22. O. Höfler, Das germanische Kontinuitätsproblem. Hist. Zeitschr. 157, 1938, 1ff.

Hatte die Forschung bislang die Frage diskutiert, inwiefern und ob das Mittelalter die Antike fortsetze, so postulierte Höfler, diese Frage sei völlig falsch gestellt: Gefragt werden müsse nach der Kontinuität der Kulturträger, nicht nach der Kontinuität der Kultur! Erweise sich das Mittelalter wirklich als Fortsetzung der Antike, dann läge zwischen germanischem Altertum und germanischem Mittelalter ein Bruch.²³ Demnach müsse – von einem germanenkundlichen Standpunkt aus – die Theorie von der Fortführung der antiken Kultur als „Katastrophentheorie“ gelten, nicht als „Kontinuitätstheorie“. Von Kontinuität dürfe nur gesprochen werden, wo eine organische Entwicklung der „völkischen Lebensformen“ vorliege. Dies sei nicht „bloß eine theoretische Frage der wissenschaftlichen Begriffsbildung“, sondern eine „Vorrangentscheidung“, von der das „Grundgefüge unseres historischen Selbstbewußtseins abhäng(e)“. Das römische Geschichtsbewußtsein habe die Geschichtsschreibung bis heute in einen geistigen Bann geschlagen, den es zu brechen gelte:

„Die Historiographie, die aus dem Süden kam, hat die Stränge, die in die germanische Frühzeit zurückführen, zerschnitten und sie neu angeknüpft an die Welt ihrer Tradition – den Süden.“²⁴

Pflicht der Forschung sei es nun (1937), sich der germanischen Kontinuität bewußt zu werden, der „vierfache(n) Kontinuität der Rasse, der Sprache, des Raumes und des Staates“.²⁵ Die Kontinuität von Rasse, Raum und Sprache ist für Höfler offensichtlich und bedarf keines Beweises; die „Kontinuität des Staates“ aber sei von der römisch beeinflussten Historiographie verdeckt worden.

Aus diesem Ansatz entwickelte er seine – überaus positiv aufgenommene²⁶ – Theorie eines germanischen Sakralkönigtums als Wo-

23. Ebd. 1f.

24. Ebd. 5 u. 25; Zitat 25.

25. Ebd. 5.

26. Siehe bes. die begeisterten Rezensionen seines Buches „Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe. Germanisches Sakralkönigtum I (1952)“ durch Jan de Vries, German.-Roman. Monatsschr. 34, 1953, 183ff. und Karl Hauck, Hist. Zeitschr. 176, 1953, 558ff.

dan-Königtum: Wodan sei der Gott der kriegerischen und landnehmenden germanischen Verbände, also der ‚politischen‘, ‚staatenbildenden‘ Germanen. Vor allem aber sei Wodan der Gott des Heerführers (s.o.), der sich seinem Gott durch eine „Individualweihe“ verschrieben habe. Im Heerführer sei ein „Wesensanteil der Gottheit lebendig vorhanden“, „die Gottheit kann in ihm weilen“. Diese „wodanistische“ Struktur der Kriegerverbände habe die landnehmenden Stämme auch nach den Reichsgründungen geprägt: das Königtum des frühen Mittelalters sei Heerkönigtum, als solches sei es Fortsetzung des germanischen Wodankönigtums (= „Kontinuität des Staates“).²⁷

Frappierend, daß in diesem Modell kriegerischer Herrschaft eine Machtausübung durch die militärische Gewalt der Gefolgschaften nicht vorkommt und daß es, obwohl gerade als Königtum des „staatlichen“, „politischen“ Germanen propagiert, keine ‚Institutionen‘ kennt. Militärische Gewalt, Befehl und Gehorsam bzw. Institution sind ersetzt durch Treue, Weihe, Hingabe, Glaube an die Göttlichkeit des Heerführers oder -königs, das Gemeinwesen ist also zutiefst irrational ‚organisiert‘. Da Höfler stets die Auffassung bekämpfte, daß irgendeine Einrichtung der Germanen entstanden sei, weil sie „nützlich“ war, mußte er auch die Königswahl entsprechend umdeuten. Andere Forscher hatten Sakralkönigtum und Wahlkönigtum durch die Erklärung miteinander verbunden, die Wählenden hätten die göttlichen Anteile des Königs berücksichtigt, um sie dem Gemeinwohl dienlich zu machen. Höfler hält den „ethischen Gehalt“ des „Nützlichkeitsdenkens“ für „niedrig“, und so verfocht er die These, Wahlkönigtum sei auch Sakralkönigtum, weil die Volksversammlung selbst eine sakrale Einrichtung gewesen sei, ein „Teil der geheiligten Gesamtweltordnung.“²⁸

27. Vgl. Höflers eigene Zusammenfassung seiner Forschung: Sakralcharakter 100ff.

28. Ebd. 97ff.; vgl. auch O. Höfler, Staatsheiligkeit und Staatsvergottung. In: Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte. Festschr. A. Erler (1976) 126ff.

Im Jahr 1937 erschien das Werk in deutscher Übersetzung, das der Sakraltheorie – wenn auch indirekt – zu ihrer festen Etablierung in der Verfassungsgeschichte verhelfen sollte: Wilhelm Grönbechs „Vor Folkeæt i Oldtiden“ (Kopenhagen 1909/12), mit dem deutschen Titel: „Kultur und Religion der Germanen“.

Grönbech versuchte, sich mit Hilfe des Schlüsselbegriffs „Heil“ einen Zugang zu Religion, Kultur und Gesellschaft der Germanen zu eröffnen. In diesem Begriff entdeckte er ein „magisches Ganzheitsdenken“ der primitiven germanischen Kultur. Deren Versuch, die Welt zu erfassen, bezeichnete er daraufhin als „Ganzheitsrealismus“. „Heil“ verstand er als das germanische Äquivalent zu polyneesisch „mana“ und „tabu“; danach ist etwas oder jemand „heil(voll)“, wenn es „ganz“ ist („heil“ = als Gegenteil von „kaputt“), mit dem Anspruch „heil“ zu bleiben. Als „Königsheil“ betrachtete er die „Ganzheit“, die ganze Fülle der Eigenschaften, die es jemandem ermöglichen, (ein guter) König zu sein:

„Um vollauf zu verstehen, was Königsheil war, müssen wir fragen, was gehörte in alter Zeit dazu ein rechter König zu sein? ... Ehrgeizig und immer auf der Hut, daß ihn jemand in irgendeiner Beziehung überholte; nie mit dem Erreichten zufrieden, solange mehr zu gewinnen war. Tief und weitschauend in seinen Plänen, klug alle Mittel benutzend, die zum Ziel führen konnten; redegewandt und überzeugend, so daß die Männer nur wollten, was er vorschlagen hatte. Fröhlich, lustig, freigiebig zu seinen Männern, gewinnend, so daß alle jüngeren Männer von ihm angezogen wurden. Ein guter Berater und ein treuer Freund; grimmig gegen die Feinde seiner Freunde; der vollkommene Freund seiner Freunde ... Groß, schön, tapfer, tüchtig, freigiebig – diese Worte geben die Ganzheit der Tugenden, ohne die kein König auskommen konnte; fehlt ihm eine dieser Eigenschaften, fehlt ihm alles.“²⁹

Dabei gab es nach Grönbech im primitiven Ganzheitsrealismus noch keine Unterscheidung von menschlichen und übermenschlichen Fähigkeiten, wie auch keine Trennung zwischen göttlicher und

29. W. Grönbech, Kultur und Religion der Germanen I⁹ (1980) 139ff. – Übersichtlicher als in seinem zweibändigen Werk ist Grönbechs Theorie dargestellt in seiner Abhandlung: Primitive Religion. In: J.P. Assmussen u.a. (Hrsg.), Handbuch der Religionsgeschichte I (1968; dt. 1971).

menschlicher Welt.³⁰ „Es gibt kein Auseinanderhalten der Eigenschaften, die wir als natürlich bezeichnen würden, von den anderen, so etwa der Heilkraft oder von der Gabe, Fruchtbarkeit zu spenden.“³¹

Da Grönbech den Germanen als ‚Sippenwesen‘ auffaßt (der Germane kann nur in und durch die Sippe leben und glaubt, daß sich alle Fähigkeiten vererben), betrachtet er das Königsheil als erblich.³² Die Königswahl sah er als einen Akt der Auswahl unter denjenigen, die „Königsheil“ besitzen; verliert der König seine Fähigkeiten, sein „Heil“, verliert er seine Existenzberechtigung als König. Gerade in der Beobachtung der Entthronung eines unfähigen Königs sah er seine Theorie bestätigt: „das Volk fegt den König hinweg“, wenn es das Schwinden seines Heils spürt;³³ d.h. wenn er nicht mehr „ganz“ ist.

Grönbechs „Heil“ war von Anfang an ein gefährlich doppeldeutiger Begriff: Ausgangspunkt ist das gemeingermanische Wort **hail-* samt zugehöriger Wortfamilie. In seiner Erklärung der Grundbedeutung von **hail-* (s.o.) stimmte er ganz mit der Forschung überein. Sein Schlüsselbegriff „Heil“, d.h. sein wissenschaftlicher Begriff, ist aber sehr viel weiter. In diesem Sinne benutzte er „Heil“ auch als ‚Verdeutlichung‘, als wissenschaftliche Übersetzung von an. *gæfa*, *gipta*, *hamingja*, *sæll*, *ársæll*, *fríðrsæll* etc. und von lat. *salus*, *fortuna*, *felicitas*.

Kurz nachdem Grönbechs Werk ins Deutsche übersetzt worden war, veröffentlichte Walter Baetke eine Studie, in der er nachzuweisen versuchte, daß der germanische Stamm **hail-* immer schon einzig „heilig“ bedeutet habe, also – auch im Heidnischen – allein

30. „Zwischen Mensch und Gott besteht kein Artunterschied, jedoch ein vitaler Gradunterschied.“ (Kultur 2 S. 249).

31. Grönbech, Kultur I S.145.

32. Vgl. seine Ausführungen zu den Nachfolgern Harald Schönhaars: (Kultur I S. 177) „Sollen wir aber genauer bestimmen, was Haralds Stammesheil war, können wir nur sagen: ... König von Norwegen zu sein, ... fähig, mit einem Heer von Viken-Kriegern ebensogut wie mit einem Heer von Drontheim-Kriegern siegen zu können, fähig durch Norwegen zu ziehen ... von einem Thing zum andern ...“ (etc.).

33. Ebd. 169ff.

der religiösen Sphäre angehört habe.³⁴ Er widersprach damit der gängigen Forschungsmeinung, die etwa folgendermaßen zusammengefaßt werden kann: Die Grundbedeutung des germanischen Wortes „heil“ ist „ganz“, „unverletzt“ mit dem Anspruch „unverletzt“ zu bleiben („unverletzlich, tabu“); in diesem Sinne wird es auch im sakralen Bereich verwendet. Eine Spezialisierung auf „heilig“ (sanctus) hat das germanische **hail-* erst nach der Christianisierung der Germanen erfahren; die Verengung der ursprünglichen Wortbedeutung entstand aus dem Bedürfnis nach einem volkssprachlichen Äquivalent zu lat. „sanctus“, während die volle alte Wortbedeutung z.B. in dem zugehörigen Verb „heilen“ (= „wieder ganz machen“) noch heute erhalten ist.

Baetkes Verschiebung der Grundbedeutung von **hail-* in den ausschließlich religiösen Bereich strahlte nun auch auf Grönbechs wissenschaftlichen „Heil“-Begriff aus, der ja mehr umfaßt als **hail-* (s.o.), und hatte zur Folge, daß bei der Rezeption von Grönbechs „Königsheil“ immer „Königsheiligkeit“, „Göttlichkeit“ mitgelesen wurde. Aus seiner ursprünglichen Einbettung – dem magischen „Ganzheitsrealismus“ – gelöst, verkam das „Königsheil“ zu einem schillernden Begriff, zu einem Versatzstück, das offenbar in jede Konzeption beliebig eingebaut werden kann: bei Otto Höfler ist das Königsheil Ausfluß der göttlichen Wesensanteile des Königs, Aspekt seiner Gottabstammung und/oder seiner Selbstvergeiselung an Wodan, entsprechend bei Karl Hauck, der aber meint, das Königsheil müsse noch durch besondere Kulthandlungen gestützt und gestärkt werden. Bei Hans Naumann und Walter Baetke ist Heil eine Gabe der Götter, die der König im Kult für sein Volk herabholt, für Heinrich Mitteis ist Heil die Ursache, der Inhalt des „Geblütsrechts“, etc., etc.

Als wiederum Walter Baetke zwanzig Jahre später (1964) versuchte, dem „Sakralkönigtum den Garaus zu machen“ (Kienast), kämpfte er eher gegen diesen schillernden Königsheil-Begriff als gegen den Grönbechs. Wenn er aber – neben vielen beachtenswerten und wichtigen Beobachtungen – feststellt, daß in den altnordischen Quellen in Begriffen wie *sigrsæll* zwar ein magischer

Glücksglaube, aber keine Heiligkeit des Königs zu finden sei, entgeht ihm, daß er selbst es gewesen war, der die Forschung auf das Gleis „Heiligkeit“ geschoben hatte.³⁵ Weder Baetke noch seine Gegner von 1964, die Verfechter der Sakraltheorie, waren in der Lage zu erkennen, daß sie den Boden der Grönbechschen Theorie längst verlassen hatten. Dabei hatte Hans Kuhn³⁶ bereits in seiner Rezension von Baetkes „Das Heilige im Germanischen“, darauf hingewiesen, daß das von Baetke postulierte **hail-* = „heilig“ den Sprachgebrauch der Quellen nicht befriedigend erklären kann. Dieser Befund wurde durch Klaus von See in seiner Untersuchung über „Altnordische Rechtswörter“ systematisch vertieft:

von See zeigt, daß sich eine Formulierung wie „heiliges Heu“ oder „heiliger Schweinemastplatz“ in altnordischen Rechtstexten nur dann sinnvoll deuten läßt, wenn man für „heilig“ eine Grundbedeutung annimmt wie „ganz“ (mit dem Anspruch das auch zu bleiben). „Heilige Schweinemastplätze“ sind demnach Schweinemastplätze, die vor Übergriffen anderer (Zerstörung oder widerrechtlicher Aneignung, Benutzung) geschützt sein sollen.³⁷

Damit haben ironischerweise dezidierte Gegner der Sakraltheorie die Basis der Grönbechschen Theorie eines germanischen Königheils wieder hergestellt, während diejenigen, die sich auf ihn berufen, seine Position aufgegeben haben. Deshalb kann die Frage, ob sich Grönbechs „Königsheil“ in den Quellen finden läßt, nicht gelöst

35. W. Baetke, Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische „Sakralkönigtum“. Sitzber. Sächs. Akad. Wiss. Leipzig, Phil.-Hist. Kl. 109 H. 3, 1964. Vgl. bes. seine Ausführungen S. 38: „Diese Vorstellung i.e. das Königsglück gehört in den Bereich des Zauberglaubens, der Magie. Ein solcher Glaube steht, wie die Magie überhaupt, außerhalb des eigentlich sakralen Bereichs. ... die Tatsache allein, daß einem Menschen magische Fähigkeiten zugeschrieben werden, macht ihn nicht zu einer sakralen Person. Das Königsheil als Ausdruck oder Ausfluß einer magischen Kraft ... kann für sich allein eine sakrale Stellung der nordischen Könige überhaupt nicht begründen.“

36. Anzeiger dt. Altert. 62, 1943, Iff. Wiederabdr. in: H. Kuhn, Kleine Schriften 2 (1971) 327ff.

37. K. von See, Altnordische Rechtswörter. Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen (1964) 131ff.

34. W. Baetke, Das Heilige im Germanischen (1942).

werden, bevor

1. eine grundsätzliche Entscheidung getroffen wird, ob **hail-* im Sinne Grönbechs, Kuhns, von Sees zu interpretieren ist oder im Sinne Baetkes;

2. eine präzise philologische Analyse der anderen Wortfelder, die Grönbechs wissenschaftliches „Heil“ mit abdeckt, vorliegt.

Der Einzug der Sakraltheorie in die Verfassungsgeschichte

Wie bereits erwähnt, war es das „Königsheil“, bzw. die „Königsheiligkeit“, mit dem die Sakraltheorie endgültig in die Verfassungsgeschichte einziehen konnte. Mit dem „Königsheil“ galt das ‚Lieblingsrätsel‘ der germanisch/deutschen Verfassungsgeschichte als lösbar, nämlich „die merkwürdige Verschränkung von Erbrecht und Wahl“ (Schlesinger). Mit dem „Königsheil“ sollte zunächst die Spannung zwischen Geblütsrecht und Wahl gelöst werden (Fritz Kerns „Geblütsrecht“ avancierte durch Karl Hauck zur „Geblütsheiligkeit“): Königswahl ist Auswahl unter denjenigen, die Geblütsheiligkeit besitzen; dann sollte damit auch die Wahl nach Geblütsrecht mit der Wahl nach Eignung verbunden werden (sofern Heil als vererbte Eignung definiert wird). Wenn andererseits „Königsheil“ als persönliche Eigenschaft eines Menschen aufgefaßt wird, kann auch der Wechsel von einer zur anderen Dynastie – trotz Geblütsrechts – erklärt werden.³⁸

Damit wird auch deutlich, warum die Sakraltheorie in der deutschen Forschung ihre eigentliche Heimat hat und immer eine Domäne der deutschen Forschung blieb. Erst durch die verfassungsrechtliche Einbindung des „Königsheils“ – was immer man darunter verstand und versteht – wirklich etabliert, wuchs die Sakraltheorie ihrerseits in dem Maße, in dem man sie als Lösungsangebot verstand für die Frage nach dem „Wesen des Reiches“. Vor allem Hein-

38. In diesem Sinne versuchte z.B. Hans Beumann den Übergang der Königswürde von den Franken zu den Sachsen zu erklären. H. Beumann, Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit. Zeitschr. Rechtsgesch., Germ. Abt. 66, 1948, 11ff.

rich Mitteis, Karl Bosl, Otto Brunner, Reinhard Wenskus und Walter Schlesinger³⁹ haben der Sakraltheorie in der Mediävistik ihren festen Platz gegeben, indem sie einzelne Aspekte in ihre verfassungshistorischen Forschungsansätze übernahmen.⁴⁰

Eigene Forschung auf dem Gebiet der Sakraltheorie hingegen leistete Karl Hauck. Beginnend mit dem programmatischen Aufsatz „Geblütsheiligkeit“⁴¹, den er ausdrücklich als „Ergänzung der bisherigen Forschung“ verstand, dehnte er die Lehre vom Sakralcharakter des germanischen Königtums auf den gesamten Adel aus und propagierte „Die germanische Auffassung von Königtum und Adel“⁴² als Konstante der deutschen Geschichte, der er – „gerade weil wir uns selbst der Tradition von Antike und Christentum zutiefst verpflichtet fühlen“ – „mehr Gerechtigkeit“ widerfahren lassen wollte. Zugleich versuchte er Franz Rolf Schröders „Freyr-Königtum“ wieder mehr Beachtung zu verschaffen, allerdings unter weitgehender Aussparung seiner matriarchalischen Aspekte.

Zudem bemühte man sich seit den fünfziger Jahren, die Forschung zu ordnen. Das heißt: die unterschiedlichen, einander oft ausschließenden Modelle eines germanischen Sakralkönigtums, die die Forschung erarbeitet hatte, wurden nun auf verschiedene Zeitstufen und Entwicklungsstadien bzw. verschiedene Gesellschaftsstrukturen verteilt, die Forschung damit harmonisiert. Bezeichnend ist, daß

39. Schlesinger verband seine Lehre vom germanischen Gefolgschaftswesen als Grundlage mittelalterlicher Herrschaft mit Otto Höflers Theorien. Seine Autorität hat zur Akzeptanz von Höflers Ansichten wesentlich beigetragen. Vgl. bes. W. Schlesinger, Über germanisches Heerkönigtum. In: Das Königtum (a.a.O.) 107ff.

40. Vgl. z.B. die in den Artikeln „König“ und „Königsheil“ des HRG 2 (1978) 1000ff. u. 1040f. zitierte Literatur. – Siehe hierzu den Forschungsüberblick eines Kritikers: F. Graus, Verfassungsgeschichte des Mittelalters. Hist. Zeitschr. 243, 1986, 529ff., und den eines Befürworters der Sakraltheorie: W. Kienast, Germanische Treue und „Königsheil“. Hist. Zeitschr. 227, 1978, 265ff.

41. K. Hauck, Geblütsheiligkeit. In: Liber Floridus. Festschr. P. Lehmann (1950) 187ff.

42. K. Hauck, Die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung von Königtum und Adel. Congres International des Sciences Historiques II, Rapport 3 (1960) 96ff.; bes. 107f.

man dabei einhellig das noch immer als ‚unanständig‘ empfundene Freyr-Königtum an den Rand der Germania verlegte. Entweder als das „Stammeskönigtum ältester Art“ der ostgermanischen Monarchien an den Rand der Zeit oder als „schwedisches Freyr-Königtum“ an den Rand des Raumes.⁴³

Die wichtigsten und stichhaltigsten Ansätze das germanische Sakralkönigtum zu strukturieren, stammen von Jan de Vries und Walter Schlesinger. Beide gingen von der gleichen Ausgangsüberlegung aus: Tacitus unterscheide in Germania c. 7 mit *reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt* klar zwischen dem Träger der erblichen Königswürde und dem Heerführer, der gemäß seiner Eignung für die Heerführung gewählt werde. Da man aber davon ausgehen dürfe, daß normalerweise der König das Heer im Krieg führt, sei für einen eigens gewählten ‚General‘ kein Raum. Von dieser gemeinsamen Grundüberlegung aus beschritten beide Forscher verschiedene Wege.

Der Religionswissenschaftler Jan de Vries wählte zur Lösung die Dreifunktionen-Theorie von Georges Dumézil und unterschied zwischen einem am Fruchtbarkeitskult orientierten Freyr-Königtum (*rex*), einem am Recht orientierten Tiwaz-Königtum (*rex*) und Wodan-geweihter Gefolgschaftsführung (*dux*). Freyr- und Tiwaz-Königtum haben danach die politische Führung gemeinsam, Tiwaz-Königtum und Wodan-geweihte Gefolgschaftsführung die militärische Führung. In taciteischer Zeit verteilen sich nach de Vries diese drei Herrschaftsformen folgendermaßen im germanischen Raum: Freyr-Königtum bei den Ostgermanen, Tiwaz-Königtum und Gefolgschaftsführung bei den Westgermanen; im mittelalterlichen Königtum fließen alle drei Herrschaftsformen zusammen (siehe dazu Bild 1).⁴⁴

Walter Schlesinger versuchte die Frage zu klären, indem er zwischen dem Volkskrieg unter der Führung des *rex* und dem Gefolgschaftskrieg unter Führung des *dux* unterschied. Der *rex* sei „ipso iure sakral“ durch seine Geblütsheiligkeit und seine Gottabstammung und werde vom Volk „angenommen“, der *dux* sei „sekundär

43. Siehe unten S.179ff.

44. J. de Vries, Das Königtum bei den Germanen. Saeculum 7, 1956, 289ff.

Bild 1: de Vries

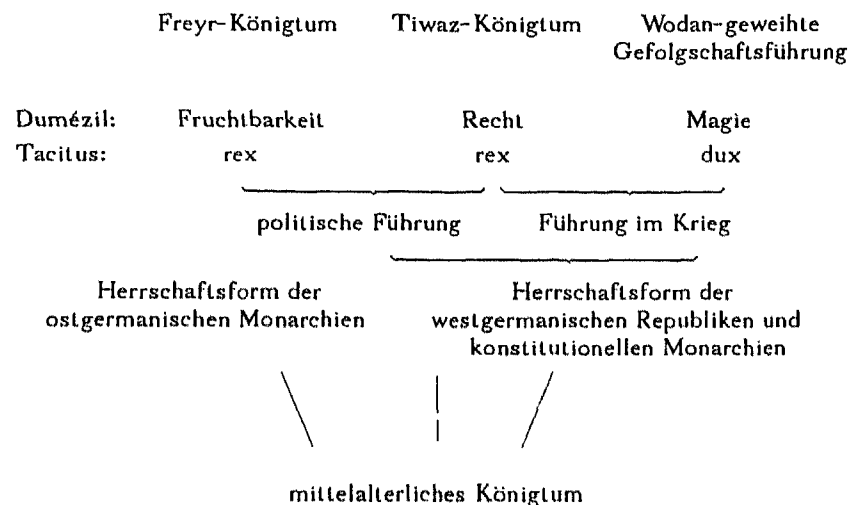
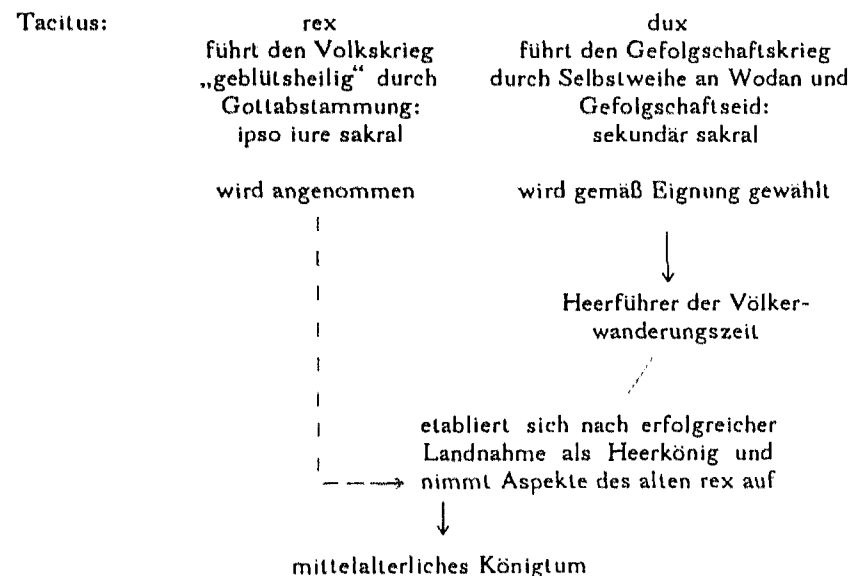


Bild 2: Schlesinger



sakral" durch Selbstweihe an Wodan und Treueeid der Gefolgschaft und werde nach Eignung „gewählt“. Nach erfolgreicher Landnahme nimmt der Gefolgschaftsführer Aspekte des *rex* mit auf und wird als „Heerkönig“ zum König des Mittelalters: Geblütsheiligkeit und Erblichkeit des deutschen Königtums sind demnach Erbe des germanischen *rex*, Königswahl nach Eignung und Treueeid sind Erbe des germanischen *dux*⁴⁵ (siehe dazu Bild 2).

Mit diesen Ordnungsversuchen kann die Theorie vom Sakralcharakter des germanischen Königtums als im wesentlichen vollendet bezeichnet werden. Jüngere Beiträge haben ihre Ergebnisse angewandt und versucht, sie an weiteren Quellen zu exemplifizieren, aber keine eigenen Konzepte mehr entwickelt.⁴⁶ Eine folgenreiche ‚Einarbeitung‘ der Sakraltheorie sollte jedoch noch erwähnt werden. In seiner Arbeit über Stammesbildung und Verfassung erklärte Reinhard Wenskus, frühmittelalterliche „Stämme“ seien im wesentlichen konstituiert nicht durch Abstammungsgemeinschaft, sondern durch Traditionsgemeinschaft, d.h. durch Zuordnung zu einer als allgemeinverbindlich akzeptierten Tradition „werden“ die „frühmittelalterlichen Gentes“. Als Hüter und Träger dieses „Traditionskerns“, an dem sich die Ethnogenese vollzieht, betrachtete er Königtum und Adel; deren Tradition von einer göttlichen Abstammung ist sozusagen die einzige Konstante in Zeit und Raum.⁴⁷ Im Prinzip stellt dieser Gedanke die Umkehrung der romantischen Idee dar, das ‚wahre Volk‘ (Nationalvolk) sei das ‚einfache‘ Volk: es blieb Bewahrer des Volkstums, während sich die adlige Oberschicht erst von Rom und dann von Frankreich überfremden ließ. Wenskus erklärte nun umgekehrt den Adel zum Hort der Volkstradition und machte damit die Erkenntnis von der heterogenen Zusammensetzung der völkerwanderungszeitlichen Stämme erträglich. Wie alle ‚Einarbei-

45. Schlesinger, Heerkönigtum 109ff.

46. In diesen Zusammenhang ist auch eine englische Monographie einzuordnen, William Chaney's „The cult of kingship in Anglo-Saxon England“ (1970), die sich in ihrer Anlage ganz auf deutsche Forschungsergebnisse stützt.

47. R. Wenskus, Stammesbildung und Verfassung. Vom Werden der frühmittelalterlichen Gentes (1961).

tungen‘ des Sakralkönigtums‘ wirkte auch die breite Zustimmung zu Wenskus' Ansatz positiv verstärkend und bestätigend auf die Sakraltheorie zurück. Seither arbeitet die Sakraltheorie auch damit, daß Wenskus die „geschichtsbildende Kraft“ der „Abstammungstraditionen bewiesen“ habe.

III. Zur Definition

„Was es ist, durch das ein Königtum als sakral bestimmt sein soll, ... darüber fand ich nirgends Rechenschaft“,⁴⁸ prangerte Hans Kuhn 1978 den ‚Definitions-Notstand‘ der Forschung an.

Eine präzise Definition ihres Forschungsgegenstandes hat die Sakraltheorie nie geleistet, besser ausgedrückt, sie hat die „Unbestimmtheit des Begriffs“ (Kuhn) entweder nicht als störend empfunden oder keine verbindliche Definition erarbeiten können. Dieses Defizit ist den meisten Kritikern nicht entgangen; sie suchten nun ihrerseits zu definieren, wann man von „Sakralkönigtum im eigentlichen Sinne“ sprechen dürfe. Da diese Definitionen sehr verschieden ausfallen und da andererseits sehr unterschiedliche Konzeptionen eines germanischen Sakralkönigtums existieren, beherrscht beträchtliche Konfusion die Forschungsdiskussion. Das wird bereits sichtbar an der Verwendung des Terminus „sakral“: sakral, heilig, magisch, kultisch, religiös, mythisch, göttlich, transzendent, charismatisch und übermenschlich stehen nebeneinander und werden sehr verschieden – oder gar nicht – gegeneinander abgegrenzt. „Magisch“ ist für Walter Baetke dasselbe wie „zauberisch“ und das Gegenteil von „sakral“; für Hans Naumann ist „magisch“ dasselbe wie „sakral“ und das Gegenteil von „politisch“; für Otto Höfler ist „sakral“ das Gegenteil von „nützlich“, „rational“ und „profan“, für Helmut Beumann ist „magisch-sakral“ dasselbe wie „charismatisch“

Welche Konsequenzen der ‚Definitions-Notstand‘ nach sich ziehen kann, sei an einem Beispiel demonstriert. Sowohl Baetke als auch Naumann vertreten die Ansicht, der germanische König sei Priester

48. H. Kuhn, Germanisches Sakralkönigtum? In: ders., Kleine Schriften 4 (1978) 242.

und Stellvertreter seines Volkes vor den Göttern. Als Vermittler zwischen Mensch und Gott erwirke er beim Opfer das „Heil“ als göttliche Gabe für das Wohlergehen des Volkes. Naumann nennt dies „Die magische Seite des altgermanischen Königtums“⁴⁹ und zählt zu den Verfechtern des Sakralkönigtums. Baetke hingegen will von Sakralkönigtum nur sprechen, „wo der König in irgendeinerweise Objekt des Kultes ist, wo man ihm Opfer darbringt oder andere göttliche Ehren erweist.“⁵⁰ Entsprechend hält er sich selbst und hält ihn die Forschung für einen Gegner der Sakraltheorie.⁵¹

Dennoch – obwohl nach wie vor keinerlei Einigkeit darüber besteht, welches Phänomen der Begriff „Sakralkönigtum“ bezeichnen soll – ist es notwendig und auch möglich, die Forschung in Verfechter und Gegner der „Sakraltheorie“ einzuteilen.

Die Verfechter der Sakraltheorie wollen zunächst einmal dies: „die Lehre von der Religionslosigkeit der germanischen Lebensordnungen als irrig erweisen“ (Höfler), „die Leugnung der sakralen Fundierung der germanischen Lebensordnung“ überwinden (Brunner), das „rationalistische 19. Jahrhundert“ hinsichtlich „dieses zentralen Irrtums berichtigen“ (Hauck). Sie fordern deshalb „eine Neubewertung seit langem bekannter Zeugnisse“ und bei dieser – von ihnen verwirklichten – Neubewertung „geht es ... um den Nachweis, daß die frühe germanische Staatlichkeit durch die Religion ... geprägt und beseelt war und ihren Sinn erhielt“ (Hauck).

Das heißt konkret: das Quellenmaterial belege die „religiöse Fundierung germanischer Staatlichkeit“ durch folgendes:

49. H. Naumann, Die magische Seite des altgermanischen Königtums und ihr Fortwirken in christlicher Zeit. In: Wirtschaft und Kultur. Festschr. A. Dopsch (1938) iff.

50. Baetke, Yngvi 39.

51. Baetke, Yngvi 164: „Unsere Untersuchungen haben der Lehre von einem sakralen Königtum ... den Boden entzogen.“ – W. Kienast, Hist. Zeitschr. 227, 1978, 279 Anm. 38: „In seinem Buch ... sucht Baetke dem Sakralkönigtum den Garaus zu machen.“ – H. Wolfram, Festschr. O. Höfler 65. Geb. (1968) 473: „... veröffentlichte Baetke seine ablehnende Kritik an der Lehre von einem germanischen Sakralkönigtum.“ u.ä.

1. Nach germanischer Auffassung ist der König göttlicher Abstammung und
2. ein Wesensanteil der Gottheit ist im König lebendig vorhanden.
3. Der König wird als *repraesentatio dei* auf Erden aufgefaßt, entweder: a) fortwährend oder: b) nur bei bestimmten kultischen Handlungen.
4. Der germanische König ist Priester.
5. Das Königtum ist von Anfang an in der sakralen Sphäre beheimatet und die aufgeführten Vorstellungen (zusammengefaßt: „Königsheil(igkeit)“) sind die primäre Grundlage seiner Macht.
6. Die „Heiligung der Königsherrschaft“ ist nur ein Aspekt der insgesamt religiös fundierten Lebensordnung.
7. Germanisches Recht ist vom Ursprung her Sakralrecht (d.h.: nach germanischem Rechtsdenken wird ein Verbrechen geahndet, weil es die göttliche Weltordnung verletzt hat, und nicht weil durch eine Handlung die vitalen Interessen eines anderen oder des Rechtsverbandes verletzt wurden).
8. Germanische Verbände haben sich als Sakral-Verbände konstituiert, d.h. jegliche politische Gruppenbildung hat (auch) kultisch/religiöse Grundlagen. Dies kommt zum Ausdruck
 - a) im Staatskult, b) in sakralen Abstammungstraditionen.
9. Hinsichtlich dieser Vorstellungen existiert eine Kontinuität vom germanisch-heidnischen Altertum zum christlichen Mittelalter.

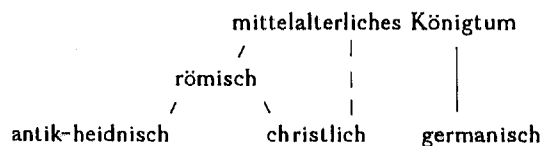
An dieser Stelle muß folgendes betont werden: Es handelt sich bei den Punkten 5-10 um den Versuch einer Beschreibung von Grundpositionen bzw. -tendenzen. Die weitaus überwiegende Mehrheit der Forschung vertritt diese Positionen nicht in ihrer Ausschließlichkeit, sondern es gibt die ganze Skala von „im wesentlichen“, „eher“, „unter anderem“, „auch“ bis zu „in Teilen“. Und: keineswegs vertritt jeder Forscher alle diese Positionen; letzteres gilt besonders für jene, die sich (Teilen!) der Sakraltheorie im Sinne der oben beschriebenen ‚Einarbeitung‘ bedient haben.

Die Gegner der Sakraltheorie hingegen betrachten den gesamten Katalog als Erfindungen der Forschung des 20. Jahrhunderts und verteidigen die Position, daß die germanische „Lebensordnung“ im

wesentlichen eine säkulare war. Die „politischen Ordnungen“ seien primär Ausfluß realer Machtfaktoren und politischer Vernunft, bzw. politisch profanen Gestaltungswillens. Das heißt unter anderem auch, germanisches Recht orientiert sich im wesentlichen nicht an religiösen Vorstellungen, ist weder sakral fundiert noch sakralen Ursprungs. Vor allem habe das germanische Königtum weder seine Wurzel in der sakralen Sphäre, noch sei germanische Herrschaftsausübung sakral fundiert bzw. legitimiert.

Konkret: die königlichen Stammbäume mit göttlichen Ahnen seien Ergebnis gelehrter Konstruktionen des Mittelalters, beeinflusst von christlichem Euhemerismus und antik-heidnischen Traditionen. Das „Sakrale“ in mittelalterlichen Herrschaftsideologien stamme aus christlicher Wurzel und aus dem antiken Kaiserkult, reflektiere nicht heidnisch-germanische Vorstellungen. Und schließlich: „sakrales Königtum“ müsse „sakral“ sein durch etwas, was allein den Königen eigen ist. Spezifisch königlich sei aber weder ein göttlicher Stammbaum, noch „heilvolles Handeln“, noch das Priestertum; die Quellen kennen nicht-königliche Stammbäume mit göttlichem Ahnherrn, beschreiben heilvolles Handeln von einfachen Leuten, und das Priestertum ist nicht auf die königliche Familie beschränkt.

Einigkeit herrscht in der Forschung hinsichtlich zweier Prämissen: Wer „das germanische Sakralkönigtum“ behandelt – sei es ablehnend oder befürwortend –, will kein typisch germanisches Phänomen untersuchen, sondern über die ganze Welt verbreitete Vorstellungen vom sakralen Charakter des Königtums auch für die Germanen nachweisen oder eben für diese ablehnen. Zum andern: zur Diskussion steht nur heidnisch-germanische sakrale Legitimierung der Herrschaft; eine christliche Legitimierung etwa des Ostgoten Königs Theoderich wird von dem Begriff „germanisches Sakralkönigtum“ nicht erfaßt. Allgemein geht nämlich die Forschung davon aus, daß das mittelalterliche Königtum zwei Wurzeln habe: eine germanische und eine römische, die ihrerseits differenziert wird in eine antik-heidnische und eine christliche Wurzel.



Werden also mittelalterliche Quellen bezüglich eines germanischen Sakralkönigtums erörtert, dann auf der Suche nach Überresten der germanisch heidnischen Anteile der Herrschaftslegitimierung; ausgeklammert sind alle Aspekte, die auf christliche bzw. antik-heidnische Wurzeln zurückzuführen sind.

IV. Zur Quellensituation und Methodik

Das bezüglich der Quellenlage zum germanischen Sakralkönigtum meist verwandte Wort ist „Bruchstücke“. Mit „Bruchstücke“ ließe sich die Situation in zweierlei Hinsicht charakterisieren:

Auf „Bruchstücke“, „Splitter“, „Fragmente“, „Spuren in der Überlieferung“ sieht sich die Sakraltheorie verwiesen, will sie die „alten Sinnzusammenhänge“ rekonstruieren. Es ließe sich aber trotz der „außerordentlichen Lückenhaftigkeit der Überlieferung“ der „Sakralcharakter des germanischen Königtums“ und „die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung von Königtum und Adel“ nachweisen. Bereits mit diesem Bekenntnis zur „Kargheit verwertbarer Aussagen“ sieht ein Kritiker wie Hans Kuhn die ganze Theorie als gescheitert.⁵² Deshalb die Forderung nach der Neubewertung altbekannter Quellen, da „wesentliche Fragmente der Kultüberlieferung“ „als Denkmäler einer vorchristlichen adeligen Theologie“ übersehen worden seien. „Aus dem Schutt der Überlieferung“ „wiedergewonnen“, werden „ihre Steinchen... wieder zum alten Mosaik zusammengesetzt“, charakterisiert z.B. Karl Hauck seine Arbeitsweise.⁵³

Daß die „wahren alten Sinnzusammenhänge“ nicht in, sondern irgendwo zwischen den Texten existieren, ist also geradezu ein Paradigma der Sakraltheorie. Deshalb ist mit dem Wort „Bruchstücke“ ihre Methodik auch in anderer Hinsicht charakterisierbar. Tauglich für die Rekonstruktion sind immer nur einige wenige Textstellen. Der überlieferte Text wird zum Steinbruch, aus dem die kostbaren Kleinode herausgelöst werden müssen. Damit wird er selbst zum Trümmerhaufen, zum bloßen Abfallprodukt dessen, was

52. Kuhn, Germanisches Sakralkönigtum 242ff.

53. Hauck, Lebensnormen 186ff.; bes. 206f. u. 214f.

er nicht überliefert.⁵⁴ Auf der Suche nach den wahren alten Sinnzusammenhängen ist der Sinnzusammenhang des tatsächlich vorliegenden Textes oft nicht nur sekundär, er ist unerheblich.

Die Suche nach verwertbaren Fragmenten einerseits und die ‚Einarbeitung‘ des Sakralkönigtums andererseits bringt es mit sich, daß das hinsichtlich dieser Fragestellung diskutierte Material mittlerweile unüberschaubar ist. Vor allem die zahlreichen Arbeiten Karl Haucks könnten den Eindruck erwecken, ein germanisches Sakralkönigtum ließe sich allein aus mittelalterlichen Quellen belegen; man könne ohne die Hauptquellen zur germanischen Religion – die Germania und die altnordische Überlieferung – auskommen. Aber wie soll man aus Krönungsordines und mittelalterlicher Herrscher titulatur, aus der Verwendung von *salus*, *fortuna*, *felicitas* in mittelalterlichen Texten etc. genuin heidnische Vorstellungen von Königtum extrahieren – und von christlichen bzw. antiken unterscheiden –, ohne die heidnische Tradition überhaupt zu kennen? Um ein konkretes Beispiel anzuführen: Der viel diskutierte *Gaut* im Stammbaum der Amaler in der Gotengeschichte des Jordanes, der sächsische *pater patriae* *Hathagat* bei Widukind von Corvey, *Gausus* im Stammbaum der langobardischen Könige blieben ohne das altnordische Odinsheiti *Gaut* völlig leere Namen, sie wären unbeachtet geblieben.

Da sich die germanische Altertumskunde um ein schriftloses Naturvolk bemüht, ist ihre Lage auf dem Gebiet der Religionswissenschaft besonders schwierig, denn den Zugang zur germanischen Religion versperrt das christliche Mittelalter. Obgleich meist Jahrhunderte früher entstanden als alle skandinavische Literatur, enthalten die sogenannten Stammesgeschichten des frühen Mittelalters bekanntlich sehr wenige religionshistorisch verwertbare Informationen.⁵⁵ Auch in bezug auf ein germanisches Sakralkönigtum bie-

54. Vgl. besonders unten S. 132ff. u. 144ff. – Die Formulierung ist übernommen von Klaus von See, *Skandinavistik* 9, 1979, 56.

55. Versuche, eine altgermanische Religionsgeschichte stammesgeschichtlich zu gliedern, erbrachten bei Karl Helm und Jan de Vries so dürftige Kapitel, daß de Vries diesen Versuch in der zweiten Auflage seines Werkes aufgab.

tet die Geschichtsschreibung eines Jordanes, Gregor von Tours, Fredegar, Widukind, Beda, Paulus Diakonus nur „Beleginseln, die wir als Schrittsteine auf unserem raschen Gang durch die Jahrhunderte benutzen“,⁵⁶ konstatiert Karl Hauck und präzisiert an anderer Stelle: „Wir benützen diese Denkmäler... als Schrittsteine zu Snorri und den skandinavischen Zeugnissen des 13. Jahrhunderts.“⁵⁷

Am Anfang des Weges durch die Jahrhunderte aber steht die Germania des Tacitus. Sie hat – als einzige Quelle, die Anspruch auf gemeingermanische Gültigkeit erhebt – die Funktion, disparates Material aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Völkern zu einem einheitlichen Germanenbild, zum ‚Germanentum‘, zusammenzubinden. Häufig wird das, was jüngere Quellen an fragmentarischen Informationen z.B. über Religion und Verfassung bieten, erst durch die Rückbindung an die Germania zu einem einheitlichen Konzept.

Erst mit ihr entsteht ein Bild vom Gemeingermanischen – Urgermanischen – wie es sonst nur die Sprachwissenschaft hervorbringen kann. Was jene Völker von Island bis zur Krim, von Nordafrika bis zu den britischen Inseln außer der gemeinsamen Grundlage ihrer Sprachen miteinander verbindet, ist ohne die Schrift, die das ‚germanische Wesen‘ beschreibt, oft nicht viel mehr, als was alle Völker einer bestimmten Kulturstufe gemeinsam haben. Und; ohne die Germania droht nicht nur das Konzept des ‚Germanentums‘ zu zerbrechen, sondern auch ein Verlust an ‚germanischer‘ Geschichte von mehreren hundert, in manchen Fällen von tausend Jahren. Man vergleiche z.B., wie oft Rudolf Much die Germania direkt mit skandinavischem Material kommentiert, weil ‚Zwischenschritte‘ fehlen. Germania und altnordische Überlieferung bilden den festen Rahmen, ohne den besagte „Steinchen“ nicht zum „alten Mosaik“ zusammengelegt werden könnten.⁵⁸

56. Hauck, *Geblütsheiligkeit* 237.

57. Hauck, *Lebensnormen* 222, Hervorhebung von mir.

58. Dessen sind sich die Vertreter der Sakraltheorie durchaus bewußt. Vgl. z.B. die Ausführungen von Höfler in dem programmatischen Artikel „Abstammungstraditionen“, *RGa* 1² (1973) 27: „Die Beweiskraft dieser verschiedenen Abstammungs- und Ahnenüberlieferungen ist sehr ungleich. Ich halte es für methodisch richtig, die gesicherten und ausreichend profilierten Fälle (wie Tacitus *Mannus*-Tradition, die nord. *Yngvi*-Stammbäume) unter dem Gesichtspunkt zu prüfen, ob sie Typisches erkennen lassen.“

Das Paradoxon der Sakraltheorie besteht nun darin, daß für sie die Germania des Tacitus gleichzeitig sowohl am Anfang als auch am Ende steht. Denn jede Theorie eines germanischen Sakralkönigtums ist an skandinavischem Material entwickelt und zuerst verifiziert worden; die ‚Bedeutung‘ der nicht-nordischen Belege erschließt sich erst vor dem Hintergrund einer Theorie, die altnordischen Quellen abgerungen ist.⁵⁹ Dies gilt auch für die in diesem Zusammenhang diskutierten Passagen der Germania. So bliebe – um nur ein Beispiel herauszugreifen – der Name der *Ingaevones* in der sogenannten „sakralen Abstammungstradition des Volkes“ bedeutungsleer, hätte man nicht zuvor von der tausend Jahre jüngeren Überlieferung gelernt, daß *Yngvi* und *Ingunar* Epitheta des Gottes Freyr sind.

Zusammengefaßt heißt dies: die kleine Schrift des Tacitus steht methodisch am Ende eines Erkenntnisprozesses – sie soll einem aus tausend Jahre jüngeren Zeugnissen gewonnenen Bild Anspruch auf gemeingermanische Gültigkeit und historische Tiefe verleihen – und sie muß zugleich wegen ihres Alters immer am Anfang des ‚Weges durch die Jahrhunderte‘ stehen. Ihr kommt mithin eine Schlüsselposition zu, deshalb wurde sie – angesichts der unerläßlichen Beschränkung auf eine überschaubare Diskussionsgrundlage – in den Mittelpunkt dieser Arbeit gestellt.

Die Germania kann aber spätestens seit Eduard Nordens aufseherregender Studie nicht mehr als unproblematisch betrachtet werden. Die hohe Wertschätzung, die sie in der germanischen Altertumskunde genießt, verdankt sie denn auch weniger ihrer Qualität als „Quellenbuch“ denn ihrer Einzigartigkeit. Aus ihrer Einzigartigkeit erwächst das Bedürfnis, auch die verschiedenen Modelle eines germanischen Sakralkönigtums in ihr zu verankern. Die Art und Weise, wie diese ‚Verankerung‘ verwirklicht wird und daran an-

59. Insofern hat Baetkes, *Yngvi* 6 formulierte Prämisse ihre Berechtigung: „Die Entscheidung über die Frage, ob es ein germanisches Sakralkönigtum gegeben habe, kann jedenfalls nur auf Grund des nordischen Materials gefällt werden.“ – Diese Prämisse will Herwig Wolfram, *Methodische Fragen* 473 „als Historiker und gewöhnlicher Mediävist“ nicht akzeptieren, aber auch er muß im folgenden das skandinavische Material benutzen, um den Stammbaum der Amaler zu deuten.

schließend die Frage, ob die jeweils in diesem Zusammenhang herangezogene Passage das entsprechende ‚Theoriegebäude‘ zu tragen vermag, soll im folgenden detailliert diskutiert werden.

Schon an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß Zweifel an der „Glaubwürdigkeit“, obwohl und weil die Germania auch für die Sakraltheorie fundamental ist, nicht durchgängig so ungern gesehen werden, wie man unbefangen vermuten sollte. Zweifel am Quellenwert der Germania ermöglichen nämlich, ‚quellenkritisch‘ all jene Passagen als „topisch“, „Irrtum“, „Stilisierung“ etc. zu eliminieren, die sich nicht recht den eigenen Theorien einpassen lassen wollen. Unter dem Gesichtspunkt der oben erwähnten ‚Kleinod-Suche‘ werden Tacitus‘ Ausführungen in „Schutt“, Abfallstücke einerseits und verwertbare Kostbarkeiten andererseits sortiert, am Ende dieses Vorgangs präsentiert sich der überlieferte Text als Trümmerhaufen, der einen „Sinnzusammenhang“ aus sich heraus vermissen läßt. Der Versuch, diesem „Sinnzusammenhang“ etwas näher zu kommen, nimmt deshalb in meiner Arbeit breiten Raum ein. In dieser Hinsicht versteht sie sich auch als Diskussionsbeitrag zur Methodik der germanischen Altertumskunde und als Germaniakommentar.

ZUR DISKUSSION UM DIE GLAUBWÜRDIGKEIT DES TACITUS

Die sogenannte „Glaubwürdigkeit“ – präziser: eigentlich die Frage nach der Faktizität des Berichteten – ist ein für alle taciteischen Werke viel diskutiertes Problem. Bei der kleinen Schrift *de origine et situ Germanorum liber* – schon der Titel ist fraglich – war sich die Forschung lange Zeit nicht einmal über ihre literarische Form, geschweige denn je über ihre Intention einig. Die Germania wurde als Vorarbeit für einen Germanenexkurs der Historien oder Annalen betrachtet, vergleichbar dem Judenexkurs in den Historien oder dem Britannierexkurs im Agricola, als Sittenspiegel, der dem dekadenten Rom das unverdorbenes Naturvolk gegenüberstellen sollte, als Mahnschrift vor der germanischen Gefahr, als Gelegenheitsarbeit, berechnet auf das allgemeine tagespolitische Interesse an den Germanen (Trajan am Rhein), als Beitrag zur innerrömischen Diskussion um die Ausdehnung bzw. Stabilisierung des Imperiums an der Rheingrenze, als reichhaltige wissenschaftliche Monographie, als ethnographisch-historische Einzelstudie.¹

Die inzwischen mehrheitlich vertretene Auffassung „ethnographisch-historische Monographie“ hat die Frage nach ihrer Intention nicht beantwortet,² zumal schon die Koppelung historisch/ethnographisch in sich zweideutig ist. Bei der Beantwortung dieser Frage werden alte Positionen wieder aufgenommen. Wenn Wolff meint, die Germania sei ein „Selbstzeugnis lateinischen Seelentums und gerade darin ein echtes Zeugnis für germanisches Wesen“,³ greift er letztlich die Sittenspiegeltheorie wieder auf, Nesselhauf die Idee der politischen Streitschrift, wenn er die Germania als Polemik gegen die *Germania-pacata*-Propaganda des Domitian be-

1. K. Christ, Germanendarstellung und Zeitverständnis bei Tacitus. Historia 14, 1965, 62ff.; A. Gudeman, P. Cornelii Taciti de Germania (1916) iff.; H. Nesselhauf, Tacitus und Domitian. In: V. Pöschl (Hrsg.), Tacitus. Wege der Forsch. 97² (1986) 219ff. bes. 248 Anm. 27.; E. Wolff, Das geschichtliche Verstehen in Tacitus' Germania. Ebd. 253ff.

2. Wolff ebd. 252: „Die Frage, was Tacitus mit der Germania dem römischen Leser hat sagen wollen, hat mit Recht kaum je die einfache Antwort gefunden, er habe die völkerkundliche Erkenntnis bereichern wollen.“

3. Wolff ebd. 308.

greift,⁴ usw. Völlig abgesehen von der Frage, was er, der nie germanischen Boden betrat, überhaupt von den Germanen wissen konnte, welche Informationen er mißverstand oder einer *interpretatio Romana* unterwarf, ergeben sich selbstverständlich aus jeder Interpretation andere Implikationen für das Problem „Glaubwürdigkeit des Tacitus“.⁵

Alein die Einordnung der Germania in die Gattung der ethnographischen Literatur erwies sich als schwerwiegender Angriff auf ihren Quellenwert für die germanische Altertumskunde, entsprechend empfindlich die Reaktion auf Eduard Nordens Studie:

„Erstlich hat eine zersetzende Kritik im Laufe der letzten Jahrzehnte jene Nachrichten der Germania angegriffen, die über ihr ältestes Volkstum die deutsche Nation als köstlichstes Gut zu besitzen glaubt.“⁶

Denn seit den Forschungen Nordens muß akzeptiert werden, daß Tacitus in der Tradition der griechischen Ethnographie steht und sich nicht nur an den Anforderungen dieser Gattung orientiert, sondern sich auch ihrer spezifischen Topoi bedient.⁷ Umstritten bleibt aber, was diese Erkenntnis hinsichtlich des Quellenwertes für die germanische Altertumskunde bedeutet. In diesem Zusammenhang sind verschiedene Ansätze zur Lösung des Problems an-

4. Nesselhauf a.a.O. (Anm. 1) 242f.

5. Zum Beispiel macht die Interpretation „Sittenspiegel für ein dekadentes Rom“ die Germania zu einer Quelle, die darüber Auskunft gibt, was Tacitus für gute Sitte hält, nicht zwangsläufig zu einer Quelle für germanische Sittengeschichte. Um Rom den Sittenspiegel vorzuhalten, braucht kein einziges in der Germania mitgeteiltes Faktum authentisch zu sein; man vgl. die berühmte Fälschung „Papalagi“, die sich heute noch größter Wertschätzung erfreut.

6. E. Bickel, Die Glaubwürdigkeit des Tacitus und seine Nachrichten über den Nerthuskult und den Germanennamen. Bonner Jahrb. 139, 1934, 1.

7. Vgl. D. Timpe, Ethnologische Begriffsbildung in der Antike. RGA Ergbd. 1 (1986) 22ff., bes. 31: „In den Köpfen eines Caesar oder Tacitus mischten sich das Bildungsgepäck und die politische Erfahrung, und wir können schwerlich die Grundelemente wieder herauslösen. ... Einem gebildeten Betrachter ... stellten sich gegenüber fremdvölkischer Realität die Kategorien der ethnographischen Tradition unweigerlich ein, im besten Falle sah er mit so geschulten Augen dann noch vorwärts in die Wirklichkeit, nicht nur rückwärts in die Bücher.“

gebieten worden:

- Nur einige wenige Passagen der *Germania* sollten als topisch unbeachtet bleiben.
- Tacitus verwende literarische Topoi nur dort, wo er von ihrer inhaltlichen Richtigkeit für die Germanen überzeugt sei.⁸
- Übereinstimmungen mit den Schilderungen anderer barbarischer Völker ergäben sich nicht aus literarischer Abhängigkeit, sondern aus der strukturellen Ähnlichkeit barbarischer Völker auf einer bestimmten Kulturstufe.⁹
- Zumindest Tacitus' Beschreibungen der materiellen Kultur der Germanen seien archäologisch überprüfbar und die Bodenforschung bestätige Tacitus weitgehend.¹⁰
- Es ist aber auch die Forderung erhoben worden, die *Germania* als literarisches Kunstwerk zu betrachten, von dem in letzter Konsequenz keine Faktizität zu erwarten sei.

Allgemein anerkannt ist mittlerweile, daß Tacitus in seine *Germania* nicht alles aufnahm, was er von den Germanen wußte.¹¹ Starke Stilisierungstendenzen bei der Auswahl des ihm Berichtenswerten werden gerade in bezug auf germanische Verfassung und Religion deutlich. Der überaus kunstvolle Aufbau der *Germania*, die auf den rhetorischen Effekt pointierte Darstellungsweise hat in der Forschung zwei Positionen hervorgerufen. Den einen ist die kunstvolle Stilisierung gleich Künstlichkeit, die „sich im Rhetorisch-Artisti-

8. Vgl. z.B. H. Naumann, Die Glaubwürdigkeit des Tacitus. Bonner Jahrb. 139, 1934, 23: „... die verblüffende wirkliche Übereinstimmung ... ist überhaupt die Veranlassung gewesen, die herodotsche Archäologie als Formelquelle zu benutzen.“

9. E. Bickel, Bonner Jahrb. 139, 1934, 1ff.; F. Pfister, Tacitus und die Germanen. In: Festschr. C. Hosius (1936) 74f.

10. W. Reeb, Tacitus *Germania* (1930) 14f.; vgl. vor allem die Arbeiten von H. Jankuhn – die ganze Anlage der dritten Auflage des Muchschen Germaniakommentars beruht auf dieser Annahme.

11. Z.B. bleiben ganze Völkerstämme unerwähnt, die er in den *Annalen* und den *Historien* kennt. Weitere Beispiele bei N. Wagner, Zu zwei Triaden in Tacitus' *Germania*. Zeitschr. dt. Altert. 108, 1979, 209ff. – Widersprüche zwischen *Annalen* und *Historien* und der *Germania* werden gern auf die verschiedenen Quellen des Tacitus zurückgeführt bzw. auf eine unterschiedliche Entstehungszeit seiner Quellen.

schen zu erschöpfen scheint“, den andern Ausweis für die Fähigkeit des Tacitus, eine Fülle von Fakten zu ordnen und daraus ein Kunstwerk zu schaffen.¹² Hoffnungsfroh noch Wolff: „Wir vertrauen darauf, daß in echter Kunst nur ein Geist lebt, ‚der Geist der Wahrheit, der sich nur mit Schönerem schmückt‘, und richten den Blick auf die Erkenntnisse, die Tacitus durch die künstlerische Form sichtbar machen will.“¹³

Welche Probleme die genannten Faktoren – ethnographische Wandermotive, literarische Klischees, Stilisierung, Romanisierung – aufwerfen, ist an einer Fülle von Phänomenen nachgewiesen worden.¹⁴ Althistoriker und Altphilologen empfehlen deshalb oft weise Zurückhaltung¹⁵ und kommen, wie schon Wissowa, zu dem tröstlichen Schluß: „...was die *Germania* etwa als Quellenbuch dabei an Wert verlieren sollte, gewinnt sie als literarisches Kunstwerk.“¹⁶

Entsprechend zwiespalten präsentiert sich die Forschung zur *Germania*. Denn Ansätze wie diese mögen zu einer den Literatur-

12. Vgl. Gudeman, *Germania* 2; H. Heubner, Sprache, Stil und Sache bei Tacitus. Gymnasium Beih. 4, 1964, 133ff. – K. von See, Der Germane als Barbar. Jahrb. internat. Germanistik 13, 1981, 48f. Ebd. 49: „Die hohe künstlerische Qualität des *Germania*-Textes hat ja nicht nur einen formal-ästhetischen, sondern auch einen inhaltlichen Aspekt: Offenbar ist es weniger die Absicht des Tacitus, seinen Lesern einen Haufen spezieller und detaillierter Informationen über die Germanen zu liefern, als vielmehr, ihnen in künstlerisch zwingender Form vor Augen zu führen, daß die zivilisierte Welt nach wie vor von den barbarischen Völkerschaften bedroht ist.“

13. Wolff, Verstehen 287:

14. Vgl. z.B. D. Timpe, Die germanische Agrarverfassung nach den Berichten Caesars und Tacitus. Abhandl. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3. Folge 115, 1979, 11ff.; A. A. Lund, Zur Beschreibung der Fennen in der *Germania* des Tacitus. Zeitschr. dt. Altert. 110, 1981, 241ff.; R. Bruder, Die germanische Frau im Lichte der Runeninschriften und der antiken Historiographie (1974).

15. Vgl. z.B. W. Suerbaum, Interpretationen zum Staatsbegriff des Tacitus. Gymnasium Beih. 4, 1964, 126 Anm. 70: „Die ‚Germanische Stammeskunde‘ von E. Schwarz bietet keinen Überblick über ‚die‘ germanische Verfassung – eine Zurückhaltung, die m.E. einem modernen Historiker am besten ansteht.“

16. G. Wissowa, German.-Roman. Monatsschr. 10, 1922, 58.

wissenschaftler befriedigenden Einordnung der Werke des Tacitus führen, für die germanische Altertumskunde bleibt die Frage nach der Faktizität des Berichteten ein brennendes Problem. Bei aller ästhetischen Wertung des Kunstwerkes – ob Tacitus als Maler, Dramatiker, Moralist, brillanter Rhetoriker gesehen wird, ob seine Schriften als psychologische, stilistische, von tiefem historischen Verstehen durchdrungene Kunstwerke zu betrachten sind,¹⁷ es bleibt die schnöde Frage nach der „Glaubwürdigkeit“, mögen auch literarische Klischees, widersprüchliche Aussagen, chronologische Ungereimtheiten, künstliche Systematisierungen, stilistisch bedingte Überpointierung dem Kunstwerk als solchem keinen Abbruch tun.

Die germanische Altertumskunde ihrerseits reagiert – wenn überhaupt – auf einschlägige Befunde entweder mit dem Versuch, eine Passage trotz ‚Topos-Verdacht‘ als „glaubwürdig“ zu retten, oder mit der Eliminierung der Einzelinformation aus ihrem „Quellenbuch“. Die Problematik eines solchen Vorgehens liegt auf der Hand. Allzu oft wird eine Feststellung nur deshalb als authentisch angesprochen, weil sie bisher nicht als literarisch, stilisiert etc. angezweifelt worden ist. Als Beispiel möge die häufig nachgeschriebene Behauptung dienen, das Problem der Verwendung ethnographischen Wanderguts käme für die Beschreibung der Verfassung nicht zum Tragen, Norden wiese in seinem berühmten Buch keine Topoi für die entsprechenden Partien nach.¹⁸ Wie sinnlos diese Feststellung ist, zeigt bereits der Titel von dessen Studie: „Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania.“ Gegenstand der Untersuchung sind die ersten vier Kapitel der Germania, eben die sogenannte *origo*. Andere Partien der Germania – und das heißt eben auch die ‚Verfassungskapitel‘ 7, 11 und 12 – sind überhaupt nicht Gegenstand von Nordens Untersuchung.

17. Daraus ergeben sich Interpretationen wie diese: „Die Phänomenologie des politischen Verhaltens und seiner psychologischen und dämonisch schicksalhaften Implikationen ist der wichtigste Beitrag des Historikers Tacitus.“ V. Pöschl, Der Historiker Tacitus. In: Tacitus (a.a.O. Anm. 1) 126.

18. Sogar bei Suerbaum, Interpretationen 124 Anm. 66.

Die Konzentration auf Erhellung des „Kunstwerkcharakters“ der Germania einerseits, die Fixierung auf die germanische Realienkunde andererseits, hat zu einer weitgehenden Kommunikationslosigkeit zwischen beiden Forschungsrichtungen geführt. Für Altphilologen ist meist sekundär oder es wird ihnen nicht einmal bewußt, wie überaus wichtig eine bestimmte Aussage des Tacitus im Rahmen der germanischen Altertumskunde ist. Hingegen wird von letzterer in der Regel die Auseinandersetzung mit den Konsequenzen klassisch-philologischer Forschungsergebnisse verweigert. Zwei Überblickskapitel sind deshalb der Diskussion der einzelnen Passagen, die als Quelle für ein germanisches Sakralkönigtum herangezogen werden, vorangestellt. Hier soll versucht werden – unter Berücksichtigung beider Aspekte – zunächst die Darstellungsprinzipien zu erfassen für die Gebiete, die sich in der Fragestellung „germanisches Sakralkönigtum“ überschneiden: Verfassung und Religion.

ZUR DARSTELLUNG DER VERFASSUNG

Bei dem Kernproblem, was Tacitus überhaupt über germanische Verfassung weiß, oder besser ausgedrückt, was er darüber sagt, ist zunächst ein negativer Befund zu konstatieren: die Germania liefert keine *administratio gentis*, zu der die literarische Gattung eigentlich verpflichtet.¹ Bemerkungen über verschiedene 'Institutionen' sind scheinbar wahllos über den Text verstreut; ein besonderes Problem ergibt sich aus Tacitus' Vorliebe für gleitende, assoziierende Übergänge: an vielen Stellen bleibt zunächst unklar, worauf sich bestimmte Feststellungen beziehen.² Dennoch ordnet sich die Darstellung nach Leitgedanken, die so suggestiv in den Text einfließen, daß sich die Forschung bis heute an ihnen orientiert hat.

I. Germanische Verfassung im germanischen Raum - climax regia -

Wiewohl nicht unter 'Topos-Verdacht' stehend, bietet die taciteische Darstellung germanischer Verfassung eines der wenigen Beispiele, bei dem sowohl Anwälte als auch Kritiker der „Glaubwürdigkeit des Tacitus“ die Faktizität des Berichteten bezweifeln: die sogenannte *climax regia*, „die Steigerung“ der Königsgewalt bei den suebischen Stämmen.

(44, 1) *Trans Lugios Gotones regnantur, paulo iam adductius quam ceterae Germanorum gentes, nondum tamen supra libertatem. protinus inde ab Oceano Rugii et Lemovii; omniumque harum gentium insigne rotunda scuta, breves gladii et erga reges obsequium.*

1. K. Trüdinger, Studien zur griechisch-römischen Ethnographie (1918) 164f.; Suerbaum, Interpretationen 126f.

2. Trüdinger tadelt ebd.: „Mitten im Abschnitt über das Kriegswesen kommt er kurz auf Wahl und Kompetenz der Könige zu sprechen in völlig äußerlichem und nur durch die Antithese motivierten Zusammenhang.“ – Das Problem wird gut demonstriert bei H. Drexler, Die Germania des Tacitus. Gymnasium 59, 1952, 52ff. Er trifft ebd. die m.E. zutreffende Feststellung, man könne kaum im Gedächtnis behalten, welche Informationen an welcher Stelle des Textes gegeben werden.

Nördlich der Lugier leben die Gotonen. Sie werden von Königen beherrscht, schon etwas straffer als die übrigen Germanenstämme, doch nicht bis zum Verlust der Freiheit. Unmittelbar darauf folgen die Rugier und Lemovier; sie wohnen an der Meeresküste. Kennzeichnend für alle diese Stämme sind runde Schilde, kurze Schwerter und Gehorsam gegenüber Königen. (Fuhrmann)

Umstritten ist, ob sich *quam ceterae Germanorum gentes* auf alle Germanenstämme bezieht – also auch auf die Westgermanen – oder lediglich auf solche, für die ein Königtum erwähnt ist. Für letzteres spricht einmal, daß die Bemerkung den Begriff *regnantur* erläutert, zum andern, daß bereits die Tatsache der Königsherrschaft als besonderes Charakteristikum dieser Stämme vermerkt wird (*omniumque harum gentium insigne ... erga reges obsequium*), was nur Sinn hat, wenn Königtum bei Germanen allgemein nicht die Regel ist.³ Gleichgültig, ob man *ceterae Germanorum gentes* auf alle Germanen oder nur auf die unter Königsherrschaft stehenden bezieht, schließen *regnum* und *libertas* einander auf dieser Stufe der *climax* nicht aus; d.h. Freiheit und Königsherrschaft stehen nicht grundsätzlich in Antithese.

Daß – bei aller pejorativen Aufladung des Begriffes *rex* – auch nach römischer Auffassung Königtum nicht per se den Verlust jeglicher Freiheitsrechte bedeutet, zeigt nicht nur die Darstellung im allgemeinen Teil der Germania, sondern auch die Darstellung der römischen Königszeit bei Livius. Letzterer hätte sonst kaum die römischen Könige durch die Volksversammlung wählen lassen können, noch das *ius provocationis* in die Königszeit verlegt.⁴ Auch Livius' Charakterisierung der Herrschaft des Servius Tullius als „das letzte rechtmäßige und gerechte Königtum“ der Römer (I 48, 8: *iusta ac legitima regna*) setzt voraus, daß Königsherrschaft grundsätzlich „gerecht“ sein kann.

3. Zur Diskussion vgl. Suerbaum, Interpretationen 129 Anm. 79.

4. Vgl. z. B. seine Schilderung des Prozesses gegen den Horatier, bes. I. 26, 8: *Accesserat lictor iniciabatque laqueum. Tum Horatius ... „Provoco“ inquit. Itaque provocatione certatum ad populum est.* („Der Liktör war herangetreten und legte ihm den Strick um. Da sagte Horatius: ‚Ich lege Berufung ein‘. So kam durch Berufung die Sache zur Entscheidung an das Volk.“ – Feger).

Bei den Suionen gibt es die *libertas* der königslosen Stämme und die der milde regierten Gotonen nicht mehr. Sie leben im Zustand der *servitus*. Ein *servus* hat als Aufseher über die Waffen eine Schlüsselstellung in der Gemeinschaft:

(44, 3) *est apud illos [Suiones] et opibus honos, eoque unus imperitat, nullis iam exceptionibus, non precario iure parendi. nec arma, ut apud ceteros Germanos, in promiscuo, sed clausa sub custode, et quidem servito.*

Bei den Suionen steht auch Reichtum in Ehren und deshalb herrscht einer, schon ohne jede Beschränkung, mit unwiderruflichem Anrecht auf Gehorsam. Auch sind dort die Waffen nicht, wie bei den übrigen Germanen, in freiem Gebrauch, sondern eingeschlossen, und zwar unter Aufsicht eines Sklaven. (Fuhrmann)

Und schließlich sind die Sithonen nicht nur unter die *libertas* sondern gar unter die *servitus* gesunken, denn sie werden von einer Frau beherrscht:

(45, 6) *Suionibus Sithonum gentes continuantur. cetera similes uno differunt, quod femina dominatur: in tantum non modo libertate sed etiam a servitute degenerant.*

Den Suionen schließen sich die Stämme der Sithonen an. Im allgemeinen den Suionen ähnlich, unterscheiden sie sich dadurch, daß eine Frau die Herrschaft hat: so tief sind sie nicht nur unter die Freiheit, sondern selbst unter die Knechtschaft gesunken. (Fuhrmann)

Diese Darstellung steht im Widerspruch einmal zum allgemeinen Teil der Germania, die insgesamt das Bild von einer aristokratisch / republikanischen Verfassung zeichnet (s.u.) und dort, wo ein König erwähnt wird, keineswegs eines von so starker monarchischer Machtausübung, wie für Suionen und Sithonen behauptet. Am deutlichsten wird dieser Widerspruch an der als allgemeingültig formulierten Feststellung in c. 7: *nec regibus aut infinita aut libera potestas*. Zudem erweckt die kunstvolle Steigerung der Königsgewalt Mißtrauen: königliche Machtausübung unter Wahrung der Freiheit → königliche Macht drückt das Volk in die Sklaverei → königliche Macht drückt das Volk unter die Sklaverei.

Diese Künstlichkeit einerseits, der Widerspruch zur übrigen Darstellung andererseits, veranlaßte einen Teil der Forschung, die *cli-*

max regia als rhetorische Spielerei zu qualifizieren,⁵ ja sogar zu der Annahme, Tacitus habe Suionen und Sithonen als Nichtgermanen charakterisieren wollen.⁶ Daß die Darstellung in irgendeiner Weise zweifelhaft ist, wird selbst von Verteidigern der „Glaubwürdigkeit“ nicht bestritten. Die Nachwirkung des Eindrucks ‚republikanischer Freiheit‘ aus dem allgemeinen Teil ist so stark, daß auch germanenkundlich orientierte Forschung eher bereit ist, hier einen Irrtum des Tacitus zu konstatieren, oder gar die ganze *climax regia* als stilisiert zu verwerfen, als dieses neue Bild germanischer Königsherrschaft zu akzeptieren.⁷

Denn zu dieser Widersprüchlichkeit innerhalb der Germania tritt die Feststellung, daß sich eine Ausübung der Königsherrschaft, so wie für Suionen und Sithonen beschrieben, sonst für Germanen nirgends belegen läßt. Besonders spektakulär ist natürlich das *feminae regnum* der Sithonen, aber auch, daß ein germanischer König in der Lage gewesen wäre, sein Volk zu entwaffnen, ist ansonsten völlig unbekannt. „Ohne Zweifel“ liege hier „ein Irrtum des Tacitus vor“, konstatiert Rudolf Much.

Zudem steht die *climax regia* auch im zweiten Teil der Germania völlig isoliert. Im sogenannten Völkerkatalog, in dem sich Tacitus der Beschreibung der einzelnen Stämme zuwendet, wird für alle anderen erwähnten Stämme kein Königtum erwähnt – mit Ausnahme der Markomannen und Quaden; die jedoch verdanken ihr Königtum den Römern (42, 2: *sed vis et potentia regibus ex auctoritate Roma-*

5. Vgl. z.B. F. Frahm, Caesar und Tacitus als Quellen für die altgermanische Verfassung. Hist. Vierteljahrschr. 24, 1929, 173: „Dies rhetorische Ballspiel mit den Begriffen rex und libertas mag den Römern reizvoll erschienen sein, als Unterlage für die wissenschaftliche Forschung ist es gänzlich wertlos.“

6. Vgl. z.B. Suerbaum, Interpretationen 128: „Tacitus erweckt in diesen Kapiteln durch seine Darstellung den Eindruck, als sei *libertas* ein Kriterium für Germanentum und als sei ein Germanenstamm, der unter Königsherrschaft steht eben durch seine Duldung eines *regnum* (möglicherweise gar eines *feminae regnum*) dem Verdacht ausgesetzt, er müsse richtiger zu den Nichtgermanen gezählt werden.“ – siehe auch: W. Jens, Libertas bei Tacitus. Hermes 84, 1956, 349ff.

7. Vgl. z.B. Much, Germania 488ff., bes. 500.

na), es liegen also keine genuin germanischen Verhältnisse mehr vor. Da die Schilderung der Stämme im zweiten Teil nach geographischen Gesichtspunkten gegliedert ist, entsteht das Bild, „dass die beschriebenen ethnischen Gruppen des östlichen germanischen Raumes in stets höherem Masse ihre Freiheit verlieren, je weiter gegen Norden sich die Beschreibung bewegt.“⁸

In der germanischen Verfassungsgeschichte bildet die geographische Basis der Darstellung die Grundlage für Versuche, die widersprüchlichen Bilder von der germanischen Verfassung zu harmonisieren. D.h. sie bietet die Möglichkeit – trotz vorausgesetzter ursprünglich gemeingermanischer Verhältnisse – verschiedene ‚Verfassungen‘ nebeneinander bestehen zu lassen, weil eine geographische Verteilung der Verfassungsformen eine Beeinflussung der genuin germanischen Verhältnisse von den Rändern des germanischen Raumes her denkbar macht. Nach gängiger Forschungsmeinung ist das Königtum bei den Ostgermanen fest verwurzelt, während bei den Westgermanen ‚republikanische‘ und monarchische Perioden einander ablösten.⁹

Allerdings hielt noch Much das ostgermanische Königtum für das Ergebnis einer Kolonialisierung des ostgermanischen Raumes, also die ostgermanischen Monarchien für ein jüngeres Phänomen als die westgermanischen Republiken.¹⁰ Jüngere Forschung sieht die Verhältnisse genau umgekehrt. Das Königtum im ostgermanischen Raum repräsentiere die älteren vorwanderungszeitlichen Strukturen, während sich diese älteren Strukturen durch die Veränderungen im westgermanischen Raum (Kelten und Römer) aufgelöst hätten, die republikanische Verfassung mithin die jüngere sei.¹¹

8. A.A. Lund, Zur Schilderung der germanischen Gesellschaft bei Caesar und Tacitus. *Classica et Mediaevalia* 36, 1985, 187.

9. Mitteis/Lieberich 31.

10. Much, *Germania* 154.

11. In diesen Zusammenhang gehört auch der etwas mißverständliche von Reinhard Wenskus geprägte Begriff der „keltischen Revolution“; danach stellt die „Prinzipatsverfassung“ eine revolutionäre Veränderung im letzten vorchristlichen Jahrhundert dar, ausgelöst durch den Kontakt der germanischen gentes mit den Kelten.

Aber die geographische Einteilung der Schilderung durchschneidet nicht nur verschiedene historische Schichten, die geographische Bewegung ist – aus römischer Sicht – mit der zeitlichen parallelisiert – wie Wolff bereits in den dreißiger Jahren konstatierte:

„Die Schilderung der Ostgermanen verläuft in einer Steigerung gegen staatliche und gesellschaftliche Zustände, die zeitlich-entwicklungsgemäß früher, aber qualitativ-wertgemäß eine Degeneration ins Barbarische bedeuten. Die Herrschaft des *rex* ist ja für den Römer zugleich ein überwundener Entwicklungszustand wie auch eine stete Gefahr, die aus einer Degeneration immer wieder akut werden kann.“¹²

Gemäß dem Schema der antiken Kulturkreislehre bewegt sich die Schilderung mit der Entfernung vom kulturellen Mittel- und Höhepunkt (Mittelmeerraum, Rom) zugleich rückwärts in der Zeit; gesellschaftliche Strukturen werden immer älter, barbarischer, wobei der erste Schritt von Rom weg, ein Schritt in die Zeit der Republik ist; deshalb liegen Rom am nächsten die sogenannten „westgermanischen Republiken“.¹³

Den gleichen Geschichtsverlauf Urzustand → Königsherrschaft → Republik konzipiert Tacitus auch in seinem kurzen Abriß der Geschichte der Gesetzgebung (ann. III 26–28).

(ann. III 26) *Vetustissimi mortalium, nulla adhuc mala libidine, sine probro scelere eoque sine poena aut coercionibus agebant. ... at postquam exui aequalitas et pro modestia ac pudore ambitio et vis incidebat, provenere dominationes multosque apud populos aeternum mansere. quidam statim, aut postquam regum pertaesum, leges maluerunt. ... nobis Romulus, ut libitum, imperitaverat: dein Numa religionibus et divino iure populum devinxit, repertaque quaedam a Tullo et Anco. sed praecipuus Servius Tullius sanctorum legum fuit, quis etiam reges obtemperarent.*

Die ältesten Menschen lebten, da sie noch keinen Hang zum Bösen hatten, ohne Schuld und Verbrechen, darum auch ohne Strafe und Zwang. ... Als aber die Gleichheit verloren ging und an die Stelle von Zufriedenheit und Scham Ehrgeiz und Gewalt traten, da kamen die Gewaltherrscher

12. Wolff, *Verstehen* 295.

13. Wolff, *Verstehen* 295; Lund, *RGA Ergbd.* 1 (1986) 75; zur Kulturkreislehre K.E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen* 1 (1972) 121.

auf und haben sich bei vielen Völkern dauernd behauptet. Einige aber zogen sofort, oder nachdem sie der Königsherrschaft überdrüssig geworden waren, einen gesetzlichen Zustand vor. ... Über Rom hatte Romulus unumschränkt geherrscht. Dann band Numa das Volk durch religiöse Gebräuche und göttliche Satzungen; Tullus und Ancius taten einiges hinzu. Namentlich aber wurde Servius Tullius der Stifter der Gesetze, denen sich auch die Könige fügen sollten. (Hoffmann)

Es folgt die Gesetzgebung der Republik und der Kaiserzeit (ann. III 27-28). Interessanterweise erstellt Tacitus - wie bei den Germanen - für die römische Urzeit drei Stufen der Königsherrschaft: Auf der ältesten regiert Romulus ohne Beschränkung, unter Numa erfolgt zunächst die Sakralgesetzgebung, unter Servius Tullius eine Gesetzgebung, die auch Könige beschränkt.¹⁴

In der Germania entsteht durch die kunstvolle (künstliche oder künstlerische?) Systematisierung - die geographische Lage eines Stammes kongruiert mit seinem entwicklungsgeschichtlichen Stadium - ein prägnantes Bild von der Gliederung des germanischen Raumes.¹⁵ Die von Rom berührten Markomannen und Quaden befinden sich unter dem *regnum*. Hinter dem Streifen germanischer Völker im Stand 'republikanischer Freiheit' liegen die Völker, die eine immer intensivere Königsherrschaft ertragen, dahinter die, die in einem chaotischen Urzustand leben, mit vollkommenem Fehlen von Strukturen.¹⁶ Wäre dies die „Erfassung der realen geschichtli-

14. Um auch die römische Königszeit in ein 3-Stufenmodell einordnen zu können, hat Tacitus - gegen die Tradition - die Gesetzgebungstätigkeit des Romulus unterdrückt.

15. Das zugrunde liegende Denkschema ist so vertraut, daß es als solches kaum mehr wahrgenommen wird. Aber auch eine Klassifizierung wie 1., 2., 3., 4. Welt enthält implizit immer eine Wertung des kulturellen Zustandes verbunden mit der geographischen Entfernung und der Zeit der ersten Wahrnehmung; immer werden im „Landesinneren“ die „ursprünglichsten“ Verhältnisse vermutet. - Vgl. Müller a. a. O. (Anm. 13).

16. Die Fennen kennen keine Waffen, keine Pferde, keinen Ackerbau, kein Heim: Kinder werden im Geäst der Bäume verstaubt, wenn Mann und Frau gemeinsam auf Jagd gehen. - Zur gesamten Darstellung dieser Völker: A. A. Lund, Zur Beschreibung der Fennen in der 'Germania' des Tacitus. Zeitschr. dt. Altert. 110, 1981, 241ff.; ders., RGA Ergbd. I (1986) bes. 85ff.

chen Situation",¹⁷ hätte sich die Entwicklung der politischen Strukturen der germanischen *gentes* nach dem Muster römischer Geschichtsinterpretation vollzogen, die von etwa folgendem Entwicklungsmodell ausgeht:

- I. Urzustand : ohne Herrschaft, ohne Gesetz (vgl. oben ann. III 26, 1)
- II. Herrschaftstufe 1 : Ordnung durch Tyrannenfurcht (vgl. oben 'Romulus-Stufe')
- III. Herrschaftstufe 2 : Ordnung durch Gottesfurcht (vgl. oben 'Numa-Stufe')
- IV. Herrschaftstufe 3 : Ordnung durch Gesetzesfurcht (vgl. oben 'Servius-Tullius-Stufe'; Republik)

In der Germania vollzieht die geographische Verteilung der Verfassungsformen dieses Entwicklungsmodell exakt nach. Die Gliederung des gesamten Textes bewahrt die Perspektive des Blicks von Rom¹⁸ aus. Tacitus führt seinen Leser Schritt für Schritt durch Zeit und Raum. Zunächst im allgemeinen Teil der Eindruck 'republikanischer' *libertas*, dann im zweiten Teil bei der Beschreibung der einzelnen Stämme erst ganz hinten im Nordosten, ganz hinten in der Zeit, ganz hinten im Text, das Einsetzen der *regna*, mit der in Stufen härter werdenden Herrschaft; am Rand der Ökumene, im letzten Kapitel der unstrukturierte Urzustand.

17. Wolff, Verstehen 308. - Die jüngere verfassungshistorische Forschung hat Tacitus' Interpretation akzeptiert (s.o.); sie hält das ostgermanische Königtum, das sogenannte „Stammeskönigtum älterer Art“, für entwicklungsgeschichtlich älter, als die Rom näher liegenden „westgermanischen Republiken“, bzw. als das westgermanische Heerkönigtum.

18. Für Rom selbst, als königliche Gründung, gibt es die Stufe des völlig unstrukturierten Urzustandes eigentlich nicht. Diesen Anteil der Entwicklung repräsentieren offensichtlich - so zumindest Sallust - die Aborigines: (Catilina VI 1) ... *Aborigines, genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum.*

II.

Der ›republikanische‹ Charakter germanischer Verfassung
- Volksversammlung -

Die germanische Volksversammlung bildet in jeder Hinsicht einen Gegenpol zur *climax regia*. Sie ist die einzige politische ‚Institution‘, der Tacitus eine ausführliche, zusammenhängende Darstellung widmet; sie ist offensichtlich sowohl für königslose als auch für monarchische Stämme gültig gedacht.

Das Bild ‚republikanischer Freiheit‘, oder allenfalls das einer konstitutionellen Monarchie, das in c. 11 u. 12 gezeichnet wird, strahlt seinen Eindruck auf die ganze Germania-Darstellung aus, bis es in c. 44 vom Einsetzen der *climax regia* abgebrochen wird (bzw. mit der Vorausdeutung auf die Zustände bei den Suionen in c. 25). Diese Impression ist so nachhaltig, daß sich jeder Forschungsansatz zur germanischen Verfassungsgeschichte daran orientiert (vgl. eine Konstruktion wie die von Mitteis: „gekrönte Republiken“). Auch die Verfechter der sakralen Legitimierung germanischer Herrschaft sahen sich immer veranlaßt, diese ‚germanische Freiheit‘ zu berücksichtigen. Da sich eine sakrale Legitimierung der Herrschaft nicht ohne weiteres mit einer ‚demokratischen‘ harmonisieren läßt, versuchte z.B. Höfler den sakralen Charakter auch der Volksversammlung zu beweisen.¹⁹

Tacitus ist also die Darstellung eines Volkes in ‚republikanischer Freiheit‘ überzeugend gelungen, aber das Bild ist zwiespältig, denn es überkreuzen sich ‚barbarische‘ Freiheit zwischen Zügellosigkeit

19. Für Höfler ist dieser Versuch zwingend (s.o. S. 21). Seine Ausführungen gipfeln in dem pathetischen Satz: „Die Thingversammlung und die Ordnung, die sie zu hüten, zu verwalten und zu verteidigen hatte, galten als Teil der geheiligten Gesamtweltordnung.“ O. Höfler, Sakralcharakter 75ff.; Zitat ebd. 99, Hervorhebung von Höfler. - Höflers „Thingheiligkeit“ wurde widersprochen durch K. von See, Altnordische Rechtswörter (1964) bes. 134ff.; auch in der nachfolgenden Auseinandersetzung: O. Höfler, „Sakraltheorie“ und „Profantheorie“ in der Altertumskunde. Festschr. S. Gutenberg (1972) 71ff.; K. von See, Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung. Antwort an Otto Höfler (1972). - Entsprechend seiner Themenstellung untersucht von See hauptsächlich das nordische Material; auch Höflers der Germania entnommen Belege sind nicht in diesem Sinne interpretierbar (s.u. S. 108f.).

und der wilden Freiheit der Naturkinder und die der aristokratisch/republikanischen Ordnung im römischen Sinn.²⁰ Wie die horizontale Gliederung der germanischen Gesellschaft der der römischen genau entspricht - man findet *nobiles, ingenui, liberti, servi* vor²¹ -, verfügen Germanen auch über römische ‚Institutionen‘. Der „dauernde schwebende Bezug auf römische Verhältnisse“, den Wolff konstatiert hatte,²² ist bei der Volksversammlung so tief, daß Tacitus diese ‚Institution‘ als römische Volksversammlung beschreibt; germanisches Ambiente wird durch kleine Stimmungsbilder - erzeugt durch eine Anzahl barbarischer Details - aufgesetzt.

comitia

Im folgenden soll zunächst der römische Teil der Komposition ‚germanische Volksversammlung‘ herausgegriffen werden. Ich bin mir dabei der Tatsache bewußt, daß es *die* römische Volksversammlung nicht gibt. In diesem Zusammenhang können aber die komplizierten verfassungsrechtlichen Fragen unberücksichtigt bleiben, die sich an die verschiedenen Volksversammlungen - *comitia centuriata, comitia curiata, comitia tributa, concilium plebis* - hinsichtlich Entstehung, Kompetenzen etc. während der Entwicklung der römischen Republik knüpfen. Bereits Cicero konnte über die ursprünglichen Kompetenzen der verschiedenen Versammlungsformen keine volle Klarheit mehr gewinnen.²³

20. An dieser Stelle sei zunächst nur darauf hingewiesen, daß Tacitus für das „Volk“ (als Gegenüber der Herrschaftsträger) eher abfällige Bezeichnungen verwendet: *plebs, turba*.

21. A.A. Lund, *Classica et Mediaevalia* 36, 1985, 188 zählt m.E. falsch fünf Strata, „die den Aufbau der römischen Gesellschaft reflektieren“. Sein erstes Stratum *rex, principes* ist jedoch der funktionale Aspekt seines zweiten Stratum *nobiles*.

22. Wolff, *Verstehen* 282f.; Wolff erschloß daraus eine „Entsprechung der politischen Grundstruktur.“

23. Vgl. J. Bleicken, *Die Verfassung der Römischen Republik* ²(1978) 99ff.; E. Meyer, *Römischer Staat und Staatsgedanke* ²(1961) 192f. - Seit 287 v. Chr. mit der *lex Hortensia* war es gleichgültig, in welcher Versammlungsform ein Gesetz beschlossen wurde.

Für Tacitus, der sich alles Wissen um die republikanische Volksversammlung nur noch auf literarischem Wege aneignen konnte – vermutlich aus ähnlichen Quellen wie wir –, war eine solche Fragestellung sicher sekundär, wenn er sich ihrer überhaupt bewußt war. Insgesamt ist das, was er der germanischen Volksversammlung analog zu den römischen *comitia* zuschreibt, so pauschal, daß sich hieraus keine Probleme ergeben. Sollte er sich dennoch auf eine bestimmte Versammlungsform beziehen, dann auf die *comitia centuriata*, die nach Heeresabteilungen gegliederte Versammlung. Dafür spricht, daß die ganze Passage eingerahmt ist von Bezügen auf das Kriegs- und Heerwesen. Im letzten Abschnitt von c. 10 ist von Kriegsauspicien die Rede, mit c. 13 schließt sich die Wehrhaftmachung an, eingeleitet durch die Bemerkung *nihil autem neque publicae neque privatae rei nisi armati agunt*. Zudem heißt es in c. 11 ausdrücklich *considunt armati*.

Eingeleitet wird die Passage über germanische Volksversammlungen durch ein ganzes Auspicienkapitel (c. 10: *auspicia sortesque*), wie Auspicien jede römische Volksversammlung einleiten. Die beabsichtigte Verknüpfung Auspicien/Volksversammlung durch die Gliederung wird vertieft durch die Wiederaufnahme des Gedankenkreises in der Formulierung *auspiciatissimum initium*.²⁴

Der erste Satz des elften Kapitels²⁵ spiegelt in einem groben Überblick das Verhältnis zwischen den römischen Institutionen Senat, Magistrate, Volksversammlung: Der Abstimmungsgegenstand der Komitien wird im Senat von Magistraten und Senatoren beraten, also durch die *principes civitatis* – „die führenden, in den

24. Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich darauf hinweisen, daß sich alle im folgenden zitierten Autoren ausschließlich mit der römischen Verfassung beschäftigen und auf die Germania nirgends Bezug nehmen. Eine Ausnahme ist natürlich Wolff, Verstehen, der die ständige Bezugnahme auf römische Verhältnisse in Tacitus' Germanenschilderung nachweist. – Zu den Auspicien vor der Volksversammlung: Bleicken, Verfassung 82; Meyer, Römischer Staat 194; G. Dulceit, F. Schwarz, W. Waldstein, Römische Rechtsgeschichte 7(1981) 32.

25. (II, I) *de minoribus rebus principes consultant, de maioribus omnes, ita tamen, ut ea quoque, quorum penes plebem arbitrium est, apud principes praetractentur*. („Über geringe Angelegenheiten entscheiden die Stammeshäupter, über wichtige die Gesamtheit; doch werden auch die Dinge, für die das Volk zuständig ist, zuvor von den Stammeshäuptern beraten“. – Fuhrmann).

höchsten Ämtern und in der Politik bewährten Männer“. In die Kompetenz des jeweils zuständigen Magistrats fällt die selbständige Entscheidungsbefugnis für die *res minores*, während die *res maiores* der Volksversammlung zur Abstimmung vorgelegt werden müssen.²⁶ Was unter den *res maiores* zu verstehen sei, wird später ausgeführt werden, aber ein wichtiger Kompetenzbereich der *comitia* wird in c. 12 sofort angesprochen: Mit den Eingangsworten *licet apud concilium accusare quoque et discrimen capitis intendere* kommt Tacitus zu einem der vornehmsten Hoheitsrechte der römischen Komitien – zur Komitialgerichtsbarkeit.

(12, I) *Licet apud concilium accusare quoque discrimen capitis intendere. distinctio poenarum ex delicto: proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt. diversitas supplicii illuc respicit, tamquam scelera ostendi oporteat, dum puniuntur, flagitia abscondi*.

Vor der Versammlung darf man auch Anklage erheben und die Entscheidung über Leben und Tod beantragen. Die Strafen richten sich nach der Art des Vergehens; Verräter und Überläufer hängt man an Bäumen auf; Feiglinge und Kriegsscheue und Unzüchtige versenkt man in Sumpf und Morast, wobei man noch Flechtwerk darüber wirft. Die Verschiedenheit der Vollstreckung beruht auf dem Grundsatz, man müsse Verbrechen zur Schau stellen, wenn man sie ahnde, Schandtaten hingegen dem Blicke entziehen. (Fuhrmann)

Daß bei der Auswahl der aufgezählten Verbrechen, die vor der Versammlung angeklagt werden, so wichtige wie Mord und Diebstahl fehlen, hat die Forschung seit längerem irritiert. Aber die Ausführungen in c. 12 sollen nicht die ‚germanische Gerichtsbarkeit‘ behandeln, sondern erklären sich aus der Zuständigkeit der römischen Volksversammlung (in diesem Fall die *comitia centuriata*) für das *crimen publicum*, das mit Kapitalstrafe bedroht ist.²⁷

26. Zur Vorberatung: Bleicken, Verfassung 110ff.; U. von Lübtow, Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht (1955) 247. – Die Definition von *principes civitatis* bei Lübtow 117. – Zur Kompetenzverteilung: Bleicken, Verfassung 96ff.; Dulceit/Schwarz/Waldstein 78ff., bes. 96f.

27. Dulceit/Schwarz/Waldstein 59ff.; Bleicken, Verfassung 103f. – Bis zum Jahr 149 v. Chr. werden schwere Staatsverbrechen direkt von der Volksversammlung im sog. Komitialprozeß verhandelt, in jüngerer Zeit bestimmten Gerichtshöfen überwiesen, über deren Einsetzung die Volksversammlung abstimmt.

Aus den ‚schweren Staatsverbrechen‘, für deren Verurteilung die römische Volksversammlung zuständig ist, hat Tacitus für die Germanen Hochverrat, Feigheit vor dem Feind und Unzucht ausgewählt. So eingeschränkt hat Wolff recht mit seiner Beurteilung: „die Auswahl soll die germanische Wertung kennzeichnen, es sind alles Verbrechen gegen die Krieger- und Mannesehre.“²⁸ Zugleich enthebt die Auswahl der Verbrechen der Verpflichtung, die Abgrenzung des ‚schweren Staatsverbrechens‘ genauer zu definieren.²⁹ Tacitus nennt aus dem Bereich des *crimen publicum* nur Dinge, die unstreitig den Tatbestand des Landes- und Hochverrats erfüllen. Dazu gehört auch die viel diskutierte Unzucht der *corpore infames* (Homosexualität?), denn „nach Kriegszucht ist die Unzucht ein Capitalverbrechen, insofern sie gegen die Lagerzucht verstößt.“³⁰

Germanische Strafgesinnung soll die Aussage kennzeichnen, Verbrechen (*scelera*) müsse man zur Schau stellen, Schandtaten (*flagi-*

28. Wolff, Verstehen 282.

29. Was hier mit dem hölzernen Ausdruck der Fachliteratur „schweres Staatsverbrechen“ genannt wurde, entzieht sich – wie die Begriffe „Landesverrat“, „Hochverrat“ generell – einer präzisen Definition. Was im römischen Recht im Zweifelsfall als *perduellio* oder als *crimen publicum* aufgefaßt wird, kann uferlos sein. „Die Schrankenlosigkeit des Strafkreis und die Abhängigkeit dieser Rechtsverfolgung von den politischen Leidenschaften hat derselbe mit allen Hochverrathsordnungen gemein.“ Th. Mommsen, Abriss des römischen Staatsrechts ²(1907; Nachdr. 1974) 175; ebd. 177: „Die dem Privatrecht eigene formale rechtlich feste Abgrenzung des Unrechts ist dem öffentlichem Zwangs- und Strafrecht fremd. Es ist die Selbsthilfe der Gemeinde gegen den, der sich ihrem Befehl nicht fügt oder sie schädigt. ... Der Thatbestand des Ungehorsams gegen die Gemeinde entzieht sich der Determinirung; in dem Begriff selbst ist Willkür nothwendig gegeben.“

30. Th. Mommsen, Römisches Strafrecht (1899; Nachdr. 1955) 30. Zum Themenbereich insgesamt vgl. das Kapitel „Die geschlechtlichen Delikte“ 682ff.; „Päderastie“ 703f. – Much versucht an dieser Stelle, mit seinem Weltbild zu vereinen, daß Tacitus überhaupt Unzüchtige bei den Germanen erwähnt. Schließlich tröstet er sich und seinen Leser: „Vor allem wurde solcher Unfug [i.e. Homosexualität], wenn er bei Germanen selbst vorkam, sehr streng bestraft, während er bei den Griechen bekanntlich zum guten Ton gehörte.“ Much, Germania 213.

tia) verbergen;³¹ aber die Unterscheidung von *scelera* und *flagitia*³² und die Art der erwähnten Todesstrafen ist römisch. Erhängen ist als alte Perduellionsstrafe belegt,³³ das Versenken der Schandtäter im Moor hat Ähnlichkeit mit der Hinrichtung durch Säckung³⁴ und der Ahndung des schwersten Frevels, der der Vestalinnenunzucht – die der Unzucht überführte Vestalin wird lebendig begraben.³⁵

Ob Tacitus mit *sed et levioribus* ... (12, 2) noch rasch nebenher das Privatrecht abhandeln will,³⁶ bleibt unklar. In diesem Zusammenhang dürfte er den Begriff *multa* nicht verwenden, denn *multa* ist ein Begriff des Staatsrechts und ist in strenger technischer Rede auf die magistratisch/comitiale Buße beschränkt, nach erweitertem Sprachgebrauch wird *multa* für jede dem Staat zufallende Buße gebraucht, nie aber im Bereich des Privatrechts.³⁷ Da die Verhängung der Multa ab einer bestimmten Höhe in die Kompetenz der Volksversammlung fällt, ist ihre Erwähnung hier folgerichtig. Die Vermischung von Zwangsstrafe bei Verbrechen gegen die Gemeinschaft (*multa*) und Entschädigung bei Verbrechen gegen den

31. Wolff, Verstehen 282; von See, Barbar 59; ebd. Anm. 37: „Bei Much heißt es: ‚Diese Schilderung bei Tacitus wird durch die sog. Moorleichen bestätigt‘ (S. 214). Eher ist das Gegenteil richtig, denn 1. erscheint das Versenken im Sumpf ... bei Tacitus als reine Männerstrafe, während bei Moorleichen der Anteil von Frauen und Kindern ziemlich groß ist; 2. tragen viele Moorleichen Spuren anderer Hinrichtungsarten, so daß die Vermooring nur noch die Leichen betraf und daher nicht als Strafe gelten kann.“

32. Vgl. G. Wissowa, Vestalinnenfrevel. Archiv Religionswiss. 22, 1924, 281ff.

33. Dulceit/Schwarz/Waldstein 60.

34. Mommsen, Römisches Strafrecht 921ff.; der Verurteilte wird in einen Sack gebunden und darin ertränkt. – Für Tacitus lag der Schluß Schandtat → Versenken nahe, denn gegen Ende der Republik und in der Kaiserzeit ist Säckung hauptsächlich die Strafe für *parricidium* (Vatermord, Mord an nächsten Verwandten), in römischen Augen eines der schlimmsten Verbrechen überhaupt.

35. Mommsen, Römisches Strafrecht 929; vgl. auch von See, Barbar 59.

36. Wolff, Verstehen 283.

37. Mommsen, Römisches Strafrecht 1012; P. Jörs, W. Kunkel u.a. (Hrsg.), Römisches Recht ⁴(1987) 225. – Der korrekte Begriff für Entschädigung wäre *poena*. Andererseits scheint Tacitus weniger an juristisch korrektem Sprachgebrauch als an Klangfülle interessiert. Er häuft in den wenigen Zeilen die Begriffe *delictum*, *scelus*, *flagitium*; *poena*, *supplicium*, *multa*, *punire*, *multare*; *accusare*, *discrimen capitis intendere*, *convincere* auf; ob er sie juristisch korrekt gebrauchen will, ist nicht erkennbar.

einzelnen an dieser Stelle ist um so unverständlicher, als in c. 21, I Blutrache, Fehdewesen und Wergeld ausführlich beschrieben werden. Das Problem ist nicht unerheblich, weil der Satz eine der seltenen Erwähnungen der Rechte des Königs enthält.

Der Themenbereich Volksgerichtsbarkeit wird durch die Information abgeschlossen, daß die germanische Volksversammlung wie die römische Gerichtsmagistrate wählt, denen natürlich ein *consilium* nicht fehlen darf.³⁸ Klar erkennbar wird der römische Charakter der Volksversammlung an einer Mitteilung, die eigentlich nicht zu der barbarischen Disziplinlosigkeit paßt, in die sie eingebettet ist:

(11, 2) *mox rex vel principes*³⁹, *prout aetas cuique, prout nobilitas, prout decus bellorum, prout facundia est, audiuntur, auctoritate suadendi magis quam iubendi potestate.*

Dann hört man den König an oder die Stammeshäupter, jeweils nach dem Alter, nach dem Adel, nach dem Kriege, nach der Redegabe; hierbei kommt es mehr auf Überzeugungskraft an als auf Befehlsgewalt. (Fuhrmann)

Es gibt auf den germanischen Versammlungen kein allgemeines Rederecht, das Volk stimmt nur ab. Dies wird deutlich an der Formulierung *auctoritate suadendi magis quam iubendi potestate*: sie impliziert, daß diejenigen, die reden, die *potestas iubendi* haben. Das Volk hört nur zu (vgl. die passivische Konstruktion *audiuntur*) und stimmt dann ab: die Beschreibung des Abstimmungsverhaltens schließt sich sofort an.⁴⁰ Diese bei Germanen überraschende Unterordnungsbereitschaft reflektiert die Tatsache, daß es auf den

38. Zum *consilium* des Magistrats Bleicken, Verfassung 103ff.; zum Gerichtsconsilium Mommsen, Römisches Strafrecht 213f.

39. Überliefert ist der Singular *princeps*. Die meisten Ausgaben verbessern nach einem Vorschlag von Perizonius wegen des Plurals *audiuntur* in *principes*. Zudem setzt die folgende Abstufung des Rederechts eine Mehrzahl von Rednern voraus.

40. Auch Much, Germania 210f. interpretiert die Passage in diesem Sinn, natürlich ohne Bezug auf römische Verhältnisse. - Wolff, Verstehen 283 vermutet in der rangmäßigen Abstufung des Rederechts eine Reflexion des streng hierarchisch geordneten Rederechts im Senat; vgl. dazu Bleicken, Verfassung 110f.

römischen beschlußfassenden Versammlungen (*comitia*) kein allgemeines Rederecht gibt. Rede- und Diskussionsrecht hat der römische Bürger nur auf den die Komitien vorbereitenden, beratenden Versammlungen, den *contiones*.⁴¹

Auch der nicht beschlußfassenden Versammlung hat Tacitus gedacht; so erklärt sich m.E. die Übernahme des Gelagetopos in c. 22. Herodot behauptet I 133, daß die Perser wichtige politische Entscheidungen auf Gelagen trafen, die sie dann am nächsten Tag in nüchternem Zustand überprüften; dieser bizarre Zug wandert nach Herodot durch die antike Literatur, 600 Jahre später schreibt Tacitus (22, 2-3) auch den Germanen ein solches Verhalten zu. Am topischen Charakter der Passage kann nach den Untersuchungen Nordens trotz gelegentlichen Einwänden der germanischen Altertumskunde kein Zweifel bestehen.⁴²

Der enge Zusammenhang mit der Volksversammlung wird an den Beratungsgegenständen deutlich: Kriegserklärung, Friedensschluß, Wahl der Magistrate gehören zu den Rechten der römischen *comitia*, eben zu den *res maiores*, die in c. 11 nicht explizit ausgeführt werden:

(22, 2) *sed et de reconciliandis invicem inimicis et iungendis affinitatibus*⁴³ *et asciscendis principibus, de pace denique ac bello plerumque in conviviis consultant.*

Doch auch über Aussöhnung mit Feinden, den Abschluß von Heiraten und die Wahl der Stammeshäupter, ja über Krieg und Frieden beraten sie vielfach bei Gelagen. (Fuhrmann)

41. Zum Verhältnis von *contiones* und *comitia* Meyer, Römischer Staat 190ff.; Cicero, pro Flacco 15ff.

42. Norden, Urgeschichte 127ff., einige Belege auch bei Gudeman, Germania 139f.; Widerspruch bei F. Pfister, Tacitus und die Germanen. Festschr. C. Hosius (1936) 59ff. - Much bemerkt zu den Übereinstimmungen lediglich: „Gleich den Germanen verfahren bei ihren Beratungen und Beschlüssen auch die Skyten nach Eustatios ... sowie die diesen nächstverwandten Perser nach Herodot I 133 und anderen.“ Germania 311, Hervorhebungen von mir.

43. Auch Familienangelegenheiten gehören in bestimmten Fällen vor die Komitien; vgl. dazu J. Bleicken, Hermes 85, 1957, 351f.

Auffallend ist, daß das wichtigste Recht der Volksversammlung - die Volksgesetzgebung - nirgends erwähnt wird. Die Germania kennt überhaupt keine Rechtsquelle. Aus c. 19, 2 *plusque ibi boni mores valent quam alibi bonae leges* („und mehr vermögen dort gute Sitten als anderswo gute Gesetze“) könnte man zwar schließen, Germanen brauchten keine Gesetze. Aber in diesem glücklichen Urzustand leben sie nicht mehr, denn einerseits gibt es bei ihnen Verbrechen und Strafe, andererseits kennen sie Könige und Gerichtsbarkeit.⁴⁴

Die Gegenüberstellung Gelage (= beratende Versammlung, *contio*) und germanische Volksversammlung (= beschlußfassende Versammlung, *comitia*) wird durch *in conviviis consultant constituunt, dum errare non possunt* (22, 2) - d.h. wenn sie nicht betrunken sind - in Worte gefaßt. Trotz der euphemistischen Motivierung des Vorgehens (sie beraten betrunken, weil sie dann einander nicht täuschen können und beschließen, wenn sie wieder einen „klaren Kopf haben“), gehört der äußere Rahmen der Vorberatungen (Gelage) zum barbarischen Ambiente, mit dem die römischen Komitien germanisiert werden. Die Trunkenheit bei den nicht beschlußfassenden Versammlungen ist m. E. die Steigerung der Disziplinlosigkeit bei den beschlußfassenden Versammlungen; eine Steigerung wird notwendig, weil die *comitia* strengere Formen als die *contiones* haben; d.h. der Gelagetopos wurde herangezogen, um dieses Formgefälle zu wahren.

Barbarische Volksversammlung

Barbarisch verfremdet werden die römischen Komitien zuerst durch den Hinweis auf die abweichende Tageszählung (Nacht statt Tag); m.E. auch durch die Anmerkung, daß man Vollmond oder Neumond für günstige Termine hält.

44. Vgl. die bereits oben S. 51f. zitierten Ausführungen über die Geschichte der Gesetzgebung: in den Annalen. Vermutlich ist die Bemerkung (Germania 19, 2) ein ironischer Kommentar zur *lex Papia Poppaea*, dem Versuch des Augustus „altrömische Sittlichkeit“ gesetzlich zu erzwingen (vgl. ann. III 28). Zur Anspielung auf die *lex Papia Poppaea* jetzt auch Lund, Germania 167.

(11, 1) *coeunt, nisi quid fortuitum et subitum incidit, certis diebus, cum aut inchoatur luna aut impletur; nam agendis rebus hoc auspiciatissimum initium credunt. nec dierum numerum, ut nos, sed noctium computant. sic constituunt, sic condicunt: nox ducere diem videtur.*

Man versammelt sich, wenn nicht ein zufälliges und plötzliches Ereignis eintritt, an bestimmten Tagen, bei Neumond oder Vollmond; dies sei, glauben sie, für Unternehmungen der gedeihlichste Anfang. Sie rechnen nicht nach Tagen, wie wir, sondern nach Nächten. So setzen sie die Fristen fest, so bestimmen sie die Zeit: die Nacht geht nach ihrer Auffassung dem Tage voran. (Fuhrmann)

Kalenden und Iden waren nach dem römischen Kalender niemals *dies comitalis* (Tag, dessen sakralrechtlicher Charakter die Einberufung der Volksversammlung erlaubt). Alle Iden und die Hälfte der Kalenden gehörten als *dies nefasti* oder *dies nefasti publici* sogar ganz den Göttern, sie hätten also nie *auspiciatissimum initium* für die Volksversammlung sein können.⁴⁵ Daß aber im alten Kalender Iden und Kalenden ursprünglich auf Vollmond bzw. Neumond fielen, war eine antiquarische Information, die noch Macrobius (Saturnalia I 15) und Beda (de temporum ratione XIII) besaßen.

Auffallend ist, daß die negativen Barbarenklischees, die im folgenden zum Tragen kommen, sich ausschließlich auf das Volk beziehen; d.h. die römischen Komitien geben sich durch das Verhalten des Volkes als germanische Volksversammlung zu erkennen. Ausführlich wird die Disziplinlosigkeit der Versammlungsteilnehmer bemängelt, sie erscheinen nicht pünktlich und als sei es ihnen nicht befohlen worden (*non simul nec ut iussi*; der römische Bürger wird vom einberufenden Magistrat zur Abstimmung befohlen).

(11, 1) *illud ex libertate vitium, quod non simul nec ut iussi conveniunt, sed alter et tertius dies cunctatione coeuntium absumitur. ut turbae placuit, considunt armati.*

Ihre Ungebundenheit hat ein üble Folge: sie finden sich nie gleichzeitig und nicht wie auf Befehl zur Versammlung ein; vielmehr gehen über dem Säumen der Eintreffenden zwei oder drei Tage verloren. Sobald es der Menge beliebt, nimmt man Platz, und zwar in Waffen. (Fuhrmann)

45. H.H. Scullard, Römische Feste. Kalender und Kult (1981; dt. 1985) 64ff.; G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer² (1912; Nachdr. 1971) 114; 435f.

Die Aussage, daß man sich bewaffnet versammelt, greift den Gedanken 'ein Volk immer in Waffen' wieder auf,⁴⁶ muß aber nicht als Gegenüberstellung gedacht sein, denn auch die *comitia centuriata* wahrte einen militärischen Charakter.⁴⁷ Kontrastiert werden römische Verhältnisse durch die Erwähnung, daß man während der Volksversammlung sitzt (*considunt*). Die römische Bürgergemeinde verfolgt die Versammlung stehend und schweigend; Sitzen während der Volksversammlung empfand man als so unangemessen und ungehörig, daß Cicero das Sitzen der griechischen Volksversammlungsteilnehmer als kennzeichnend für den Niedergang der attischen Demokratie brandmarken konnte:

(pro Flacco 16) *Graecorum autem totae res publicae sedentis contionis temeritate administrantur. illa vetus Graecia quae quondam opibus, imperio gloria floruit, hoc uno malo concidit, libertate immoderata ac licentia contionum. Cum in theatro imperiti homines rerum omnium rudes ignarique consederant, tum bella inutilia suscipiebant*

Die griechischen Staaten hingegen werden ganz und gar von den unüberlegten Willensäußerungen einer sitzenden Menge gelenkt. ... das alte Griechenland, das einst durch seinen Reichtum, seine Machtstellung und sein Ansehen in hoher Blüte stand, ist durch ein Übel zerrüttet worden: durch die grenzenlosen Befugnisse und die Zügellosigkeit der Volksversammlungen. Die unerfahrenen, gänzlich ahnungslosen und unwissenden Leute nahmen im Theater Platz: schon beschlossen sie unnötige Kriege (Fuhrmann)

Wie das römische Volk – im Gegensatz zum griechischen – stimmt das germanische auf der Volksversammlung nur ab, aber im Vergleich zu den hochkomplizierten und streng formalisierten Abstimmungsverfahren der *comitia*⁴⁸ durch ein wahrhaft barbarisches Verfahren: durch dumpfes Murren (*fremitu*) wird ein Antrag abgelehnt, Zustimmung durch das Lob der Waffen gegeben:

46. Wolff, Verstehen 257ff.; von See, Barbar 55ff.

47. von Lübtow, Römisches Volk 319f.; Aulus Gellius, noctes Atticae XV 27: ... *centuriata autem comitia intra pomerium fieri nefas esse, quia exercitum extra urbem imperari oporteat, intra urbem imperari ius non sit*.

48. Zum römischen Abstimmungsverfahren Meyer, Römischer Staat 195ff.

II, 2: *si displicuit sententia, fremitu aspernantur; sin placuit frameas concutunt: honoratissimum assensus genus est armis laudare*.

Mißfällt ein Vorschlag, so weist man ihn durch Murren ab; findet er jedoch Beifall, so schlägt man die Rahmen aneinander. Das Lob mit den Waffen ist die ehrenvollste Art der Zustimmung. (Fuhrmann)

Es ist dasselbe barbarische Abstimmungsverfahren,⁴⁹ das bereits Caesar den Galliern zugeschrieben hatte:

(bellum Gallicum VII 21) *conclamat omnis multitudo et suo more armis concrepat, quod facere in eo consuerunt cuius orationem approbant*.

Die ganze Menge schrie Beifall und lärmte nach ihrem Brauch mit den Waffen, wie es die Gallier zu tun gewohnt sind, wenn ihnen die Rede eines Mannes gefällt. (Deissmann)

Das aus römischer Verfassung und barbarischem Benehmen komponierte Bild der germanischen Volksversammlung wird an einigen Stellen durch die Überblendung der verschiedenen Bilder merkwürdig schief. Das Volk ist einerseits völlig undiszipliniert – schlendert zur Versammlung, als sei's ihm nicht befohlen worden,⁵⁰ lärmelt sitzend (!) herum, murren und lärm mit den Waffen, nimmt sich aber ganz römisch kein Rede- und Diskussionsrecht heraus, während römische Autoren sonst das allgemeine Rederecht auf fremden Volksversammlungen mit Irritation und Mißfallen registrieren.⁵¹ Das Volk hält zwar die Komitialgerichtsbarkeit, wird aber nirgends als rechtsschöpfend betrachtet: bei der Aufzählung

49. Vgl. auch Tacitus über die Britannier: (Agricola 33, 1) *Excepere orationem alacres, ut barbaris moris, fremitu cantuque et clamoribus dissonis*. („Erregt nahmen sie nach Barbarensitte die Rede mit Getöse, Gesang und mißtönenden Schreien auf.“)

50. Vgl. Gellius: *imperari*, Tacitus: *iussi*. – Much, Germania 209 verteidigt seine Germanen gegen den Vorwurf barbarischer Disziplinlosigkeit: „Aber wirklich an Disziplinlosigkeit oder Saumseligkeit als Grund des verspäteten Eintreffens ist wohl kaum zu denken, vielmehr wird dieses in der Regel – was Tac. sich nicht klargemacht hat – durch die Schwierigkeiten der Reise zur Dingstätte und die mangelhafte Zeitbestimmung verschuldet sein.“

51. Vgl. z.B. Cicero, pro Flacco 15-17. Im oben Zitierten die „unüberlegten Willensäußerungen“.

der *res maiores* fehlt die wichtigste Kompetenz der Komitien, die Verabschiedung von Gesetzen; da in der Germania an keiner Stelle eine Rechtsquelle oder Gesetzgebung erwähnt wird, gibt es offensichtlich Gerichtsbarkeit ohne Gesetze.⁵²

Solche Überkreuzung verschiedener Leitideen ist in der Germania oft zu beobachten. Als weiteres Beispiel seien an dieser Stelle die Abgaben angeführt. Einerseits ist Tacitus ein Gemeinwesen ohne jegliche finanzielle Auflagen für den einzelnen wohl nicht recht vorstellbar. Eine Art Steuer – sie wird immerhin von jedem (*virum*) entrichtet und dient dem Unterhalt der *principes* – wird zwar vorausgesetzt, aber andererseits sorgfältig als freiwilliges Geschenk deklariert (15, 2).

Züchtigung durch die Priester

Die interessanteste Mitteilung in c. 11 wurde hier bewußt zurückgestellt: während der Volksversammlung vollziehen Priester die Disziplinarmaßnahmen: *silentium per sacerdotes, quibus tum et coercendi ius est, imperatur*. Diese Feststellung korrespondiert mit der ausgesprochen schwierigen Behauptung in c. 7, im germanischen Heer habe der Heerführer keine Strafgewalt, Strafen würden ausschließlich von Priestern vollzogen. Da Befehlsgewalt ohne Strafgewalt nicht denkbar ist, versuchen viele Forscher, die Schwierigkeit der Stelle zu umgehen, indem sie Tacitus einen Irrtum unterstellen. Er habe aus den priesterlichen Funktionen der politischen Führung einen eigenständigen Priester kreiert, weil er den falschen Analogieschluß gezogen habe: priesterliches Handeln = Priester; d. h. konkret: er habe aus einer Person zwei gemacht. Das Problem soll bei der Diskussion des c. 7 wieder aufgegriffen werden, an dieser Stelle sei nur folgendes festgehalten.

Wollte man Tacitus einen entsprechenden Irrtum zutrauen, so wäre eher der umgekehrte wahrscheinlich, nämlich daß er einen Priester, der politisch handelt (hier: diszipliniert), nicht als Priester erkennt. Denn die großen Priesterämter der römischen Religion haben die führenden Persönlichkeiten des politischen Lebens inne.

52. Zur Gesetzlosigkeit als Barbarentopos von See, Barbar 53f.

Da das Priesteramt nach der Berufung in ein Priesterkollegium lebenslänglich ist und die Ausübung eines politischen Amtes nicht ausschließt, werden Staatsamt und Priesteramt sehr oft in Personalunion gehalten. Dies trifft auch für Tacitus selbst zu, wie man aus einer seiner wenigen Aussagen zur eigenen Person weiß. Eher würde Tacitus zwei Personen (Heerführer und Priester) als eine einzige begreifen, als vom Heerführer eine zweite Person, den Priester, abzuspalten:

(ann. XI 11) *nam is quoque edidit ludos saeculares, iisque intentius adfui sacerdotio quindecimvirali praeditus ac tunc praetor. quod non iactantia refero, sed quia collegio quindecimvirum antiquitus ea cura, et magistratus potissimum exsequebantur officia caerimoniarum.*

Denn der [Domitian] hat auch Säkularspiele gefeiert, denen ich mit besonderer Aufmerksamkeit beigewohnt habe, weil ich Mitglied des Priesterkollegiums der Quindecimviren und damals außerdem Prätor war. Ich erwähne dies nicht aus Prahlerei, sondern weil dem Kollegium der Quindecimviren von alters her die Sorge um die Spiele obliegt und namentlich die Staatsbeamten unter ihnen die heiligen Handlungen vorzunehmen pflegen. (Hoffmann)

In der Forschung zur römischen Verfassungsgeschichte ist umstritten, ob zumindest ein Priester – der *pontifex maximus* – in Ausnahmefällen Einberufungsrecht für die Komitien gehabt habe. Jüngere Forschung spricht dem *pontifex maximus* das Recht auf Leitung der Volksversammlung und das damit einhergehende Disziplinierungsrecht generell ab. Bei Quellenbelegen, die einen Inhaber des Pontifikats bei entsprechenden Handlungen zeigen, sei das *ius coercendi* Ausfluß der in Personalunion gehaltenen Magistratur, nicht des *sacerdotium*.⁵³

53. J. Bleicken, Oberpontifex und Pontifikalkollegium. Eine Studie zur römischen Sakralverfassung. Hermes 85, 1957, 345ff. – B. Gladigow, Die sakralen Funktionen der Liktoren. Zum Problem von institutioneller Macht und sakraler Präsentation. ANRW I 2 (1972) 295ff.

ZUR DARSTELLUNG DER RELIGION

Ähnliche Schwierigkeiten wie aus der Darstellung germanischer Verfassung ergeben sich aus der germanischen Religion, aber die Problematik letzterer ist von germanenkundlicher Seite früher akzeptiert worden. Das hat zuerst einen ganz pragmatischen Grund: weil Norden in seiner „Urgeschichte“ den Themenbereich Religion mehrfach berührt hat, mußte man sich den von ihm aufgeworfenen Fragen schon in den zwanziger Jahren stellen. Zum andern war man hier auch nicht so leicht bereit, Widersprüchliches zu akzeptieren. Während für das Gebiet Verfassung immer denkbar schien, daß mehrere ‚Staatsformen‘ nebeneinander bestanden haben könnten, wollte und will man die Vorstellung von einer gemein germanischen Religion nicht aufgeben. Dabei spielt die Prämisse, für die Identität eines Volkes sei seine Religion wesentlicher als seine Verfassung, eine nicht geringe Rolle; d.h., daß verschiedene Glaubensformen ein ‚Volkstum‘ eher in Frage stellen, als verschiedene Regierungsformen.

Aber das Entscheidende ist, daß die Lückenhaftigkeit der gegebenen Informationen in Hinblick auf die germanische Religion, angesichts der reichen skandinavischen Literatur und des aufgefundenen archäologischen Materials, viel offensichtlicher ist. Bei wie vielen Fragen Tacitus die Religionswissenschaft im Stich läßt, wird deutlich, wenn man sich vor Augen hält, daß die Germania nur zwei germanische Götternamen nennt (Tuisto und Nerthus), von denen sich nur einer außerhalb der Germania verifizieren läßt. Wolff formulierte aus diesem Befund die Erkenntnis: Die Darstellung der Religion beschränke sich auf das religiöse Grundgefühl, da Tacitus' eigentliches Anliegen sei, die Kultgesinnung zu durchleuchten.¹

Der Charakter germanischer Religion

(9, 2) *ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem assimilare ex magnitudine caelestium arbitrantur: lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident.*

1. Wolff, Verstehen 271 u. 281.

Im übrigen glauben die Germanen, daß es der Hoheit der Himmlischen nicht gemäß sei, Götter in Wände einzuschließen oder irgendwie der menschlichen Gestalt nachzubilden. Sie weihen ihnen Lichtungen und Haine, und mit göttlichen Namen benennen sie jenes geheimnisvolle Wesen, das sie nur in frommer Verehrung erblicken. (Fuhrmann)

Wissowa nannte die „Lehre von der Bild- und Tempellosigkeit des ursprünglichen Gottesdienstes“ „geradezu ein Grunddogma der antiken Ethnographie“, das „im Bilde der germanischen Urzustände auf keinen Fall fehlen durfte.“² Konsequenter finden in der Germania alle beschriebenen religiösen Handlungen der Germanen in einem Hain statt (c. 9; 10; 39; 40; 43). Weil sie sich auf einer archaischen Kulturstufe befinden, sind Barbaren der reinen Gotteserkenntnis der Urzeit noch näher, deren unschuldige Frömmigkeit der prächtigen Statuen und Tempel noch nicht bedurfte. So beschreibt Varro die Religiosität der eigenen Frühzeit:

(Augustinus, de civitate Dei IV 31) *Dicit [Varro] etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. „Quod si adhuc“, inquit, „mansisset, castius dii observarentur“.*

Er [Varro] berichtet auch, die uralten Römer hätten mehr als 170 Jahre lang die Götter ohne Bildnis angebetet. Er sagt: „Wäre dies bis heute so geblieben, wäre die Gottesverehrung reiner bewahrt worden.“

und Plinius deren Stätte:

(historia naturalis XII 3) *haec [arbores] fuere numinum templa, priscoque ritu simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem dicant. nec magis auro fulgentia atque ebore simulacra quam lucos et in iis silentia ipsa adoramus.*

Wälder waren die Tempel der höheren Mächte, und auch jetzt noch weiht man auf dem einfachen Land nach uralter Sitte einen besonders schönen Baum der Gottheit. Den von Gold und Elfenbein glänzenden Götterbildern erweisen wir nicht größere Verehrung als den Hainen und selbst der in ihnen herrschenden Stille. (König, Winkler)

2. G. Wissowa, Götting. gelehrte Anzeigen 178, 1916, 657.

Und nicht allein philosophische Reflexion³, auch naturkindliches Empfinden ist der Erkenntnis fähig, daß dies so der rechten Verehrung des Göttlichen angemessen sei:

(Cicero, de re publica III 9(14)) ... *deinde Graeciae sicut apud nos delubra magnifica humanis consecrata simulacris, quae Persae nefaria putaverunt; eamque unam ob causam Xerxes inflammari Atheniensium fana iussisse dicitur, quod deos, quorum domus esset omnis hic mundus, inclusos parietibus contineri nefas esse duceret.*

[Er sähe] ferner in Griechenland – wie bei uns – großartige Heiligtümer Götterbildern in Menschengestalt geweiht, welche die Perser für gottlos gehalten haben, und einzig aus dem Grunde, heißt es, habe Xerxes befohlen, die Tempel der Athener zu verbrennen, weil er es für sündhaft hielt, die Götter, deren Haus das ganze Weltall sei, zwischen Mauern eingeschlossen zu halten. (Ziegler)

Doch die prinzipielle Hochschätzung dieser Grundhaltung kann bei Tacitus durchaus von seinem Feindbild aufgesogen werden. Daß Juden Götterbilder ablehnen, ist ein Zeichen ihrer Widernatur (hist. V 4,1) *profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta*. Wenn er – durchaus richtig – bemerkt:

(hist. V 5,4) *Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; ... igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sistunt.*

Bei den Judäern liegt nur eine Erkenntnis im Geiste vor, die sich auf ein einziges göttliches Wesen bezieht. Gottlos seien alle, die sich Götterbilder in menschlicher Gestalt aus irdischen Stoffen schaffen; ... Daher stellen sie auch keine Götterbilder in ihren Städten, geschweige denn in ihren Tempeln auf. (Sontheimer)

3. Auch Much bemerkt, daß es sich um einen Gedanken handle, der in der antiken Philosophie geläufig gewesen sei und gewiß nicht von Germanen selbst ausgesprochen worden sei. Dennoch hält er die Information für authentisch, denn er fährt fort: „Immerhin ist es beachtenswert, daß bei den Germanen unvollkommene oder fratzenhafte Götteridole, wie sie dem damaligen Stand ihrer Kunstentwicklung entsprechen würden, nicht die Rolle spielen wie bei vielen anderen, nicht nur ‚wilden‘ Völkern. ... Bewußt oder unbewußt war offenbar das Gefühl maßgebend, die Götter nicht würdig darstellen zu können.“ (Germania 181). – Zynischer Gudeman, Germania 90: „Der hier den Germanen zugeschriebene Beweggrund ist natürlich fingiert. In Wahrheit besaßen sie noch nicht die Kunstfertigkeit, Götterbilder herzustellen oder Tempel zu bauen. Später hatten sie dabei keinerlei Bedenken.“

folgt dem offener Hohn:

(hist. V 9,1) *Romanorum primus Cn. Pompeius Iudaeos domuit templumque iure victoriae ingressus est: inde vulgatum nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana.*

Als erster Römer hat Cn. Pompeius die Judäer bezwungen und mit dem Recht des Siegers den Tempel betreten. Seitdem verbreitete sich die Kunde, drinnen befände sich kein Götterbild, die Stätte sei leer, und mit ihrem Geheimkult habe es nichts auf sich. (Sontheimer)

Diese Zwiespältigkeit in der Einschätzung des Fremden ist auch in der Germania zu konstatieren. Barbaren sind nicht nur der Ursprünglichkeit nahe Naturkinder (bei Germanen kommen in ihrer Arglosigkeit nicht einmal ihre Vornehmen auch nur auf den Gedanken, es könne bei der Vorzeichenschau nicht mit rechten Dingen zugehen (10, 2)); man muß immer bedenken, daß ihre archaische Wildheit desgleichen roh und grausam ist. In dieser Überzeugung schildert Lucanus Annaeus einen heiligen Hain der Kelten:

(bellum civile III 399-405)
*lucus erat longo numquam violatus ab aevo,
 obscurum cingens conexis aera ramis
 et gelidas alte summotis solibus umbras.
 hunc non ruricolae Panes nemorumque potentes
 Silvani Nymphaeque tenent, sed barbara ritu
 sacra deum; structae diris altaribus arae
 omnisque humanis lustrata cruoribus arbor.*

Da stand ein Hain, seit Menschengedenken nie entweiht; mit verschränkten Ästen bildete er einen Bezirk von Dunkelheit und Schattenkühle, dessen Kuppel Sonnenstrahlen nicht durchdrangen. Hier hatten kein bäuerlicher Pan, kein Waldkönig Silvanus und keine Nymphe ihre Stätte, sondern ein Götterkult barbarischen Brauchs: die Altäre waren mit gräßlichen Schlachtbänken versehen und alle Bäume mit Menschenblut geweiht. (Ehlers)

Die befremdende blutdürstige Wildheit der Barbaren hat Tacitus vor Augen, wenn er zweimal den selben Kunstgriff verwendet, den Leser aus vertrautem Gebiet unvermittelt in diese unzivilisierte Grausamkeit zu stürzen: Zuerst mit dem „Medium der sakralen Dichtersprache“⁴ in feierlich gehobene Grundstimmung versetzt,

4. Charakterisierung des Stils durch Wolff, Verstehen 289.

sieht er sich plötzlich mit einem greulichen, unerlaubten Menschenopfer konfrontiert (bei der Beschreibung des Opfers im Semnonenhain und des Nerthuskultes).⁵

Diesen Aspekt germanischer Religiosität – die Grausamkeit – hält Tacitus sichtlich für den bedeutsameren. Denn die Information, daß die Germanen Menschenopfer „für erlaubt halten“, leitet seine Beschreibung germanischer Religion ein:

(9,1) *Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent.*

Von den Göttern verehren sie am meisten Merkur; sie halten es für geboten, ihm an bestimmten Tagen auch Menschenopfer zu bringen. (Fuhrmann)

Tacitus wählt das eigentlich unübersetzbare *fas habent*, um die Ungeheuerlichkeit dieser Tatsache auszudrücken: Was Römern Inbegriff des Unerlaubten ist, das Menschenopfer, halten Barbaren für „der geheiligten Ordnung entsprechend“ für „geboten“. In einer Passage der Annalen – dem Bericht über die Eroberung der britanischen Insel Mona – kann Tacitus das Aufrichten römischer Herrschaft mit einer einzigen Maßnahme charakterisieren, dem Unterbinden der Menschenopfer:

(ann. XIV 30) ... *inferunt signa sternuntque obvios et igni suo involvunt. praesidium posthac impositum victis excisique luci saevissimionibus sacri: nam cruore captivo adolere aras et hominum fibris consulere deos fas habebant. haec agenti Suetonio repentina defectio provinciae nuntiatur.*

Sie greifen an, schlagen die Gegner zu Boden und treiben sie in das Feuer ihrer eigenen Fackeln. Später erhielten die besiegten Inselbewohner eine Besatzung, und die heiligen Haine, die grauenhaften Kult-handlungen dienten, wurden zerstört. Denn das Blut der Kriegsgefangenen auf ihren Opferaltären zu vergießen und den Willen der Götter aus menschlichen Eingeweiden zu erfragen, hielten sie für ihr heiliges Recht. – Während Suetonius noch damit beschäftigt war, wird ihm der plötzliche Abfall der ganzen Provinz gemeldet. (Hoffmann)

Die Komposition der Passage (Schlachtschilderung → Beschreibung der Zerstörung der Kultstätten → Themenwechsel) erweckt sogar

5. Siehe unten S. 148ff.; 176ff.

den Eindruck, die Insel sei von Rom nur erobert worden, um weitere Menschenopfer zu verhindern.⁶

Anordnung

Trotz der zahlreichen literarischen Parallelen ist die Bild- und Tempellosigkeit des germanischen Kultes nur widerwillig aufgegeben worden. Wenn die Faktizität der Behauptung so zäh verteidigt wurde, dann wegen grundsätzlicher Erwägungen. Denn die Charakterisierung einer Angabe als „ethnographischer Topos“ birgt ja immer die Frage in sich, ob der Autor überhaupt authentische Informationen besaß, bzw. liefern wollte. Einen vorsichtigen Kompromiß formulierte Wolff:

„Daß die germanische Religiosität, wie Tacitus sie schildert, keine Züge aufweise, die nicht typische Züge der Religiosität des philosophisch gebildeten Menschen seien, wird zugestanden.“ Trotzdem „haben wir kein Recht, der Begründung in der Germania nur den Wert eines traditionell gebrauchten Topos zuzugestehen. Jeder Topos ist ursprünglich Geist und Leben und kann es im Mund einer geistvollen lebendigen Persönlichkeit immer wieder werden.“⁷

Aber in diesem Punkt widerspricht Tacitus sich allzu offensichtlich selbst. Das *numen* und das *templum* der Nerthus (c. 40) könnten noch als nicht anthropomorphes Kultsymbol und umzäunter Kultplatz gedeutet werden; das *templum Tamfanæ* der Marser (ann. I 51) wird sich kaum anders als ein Gebäude interpretieren lassen; für dessen Zerstörung durch Germanicus benutzt Tacitus den Ausdruck *solo aequantur*, für das Entfernen einer Umzäunung wäre das wenig angemessen. Wenn die Bild- und Tempellosigkeit schließlich doch fast einhellig als Topos akzeptiert wurde, dann weil Tacitus auch

6. Offensichtlich ganz im Banne der taciteischen Schilderung stellt Koestermann in seinem Annalen-Kommentar zur Stelle fest: „...die Ausrottung ihres mörderischen Kultes ... war der Hauptzweck der Expedition.“ (Koestermann, Annalen 4 S. 83). – Tacitus selbst gibt als Begründung für das römische Vorgehen, die Insel sei *receptaculum perfugarum* („Zufluchtstätte für Überläufer“) gewesen (ann. XIV 29).

7. Wolff, Verstehen 270f.

archäologisch widerlegt ist.⁸

Jenseits dieses Problems bereitet die Verteilung der Informationen in der *Germania* Schwierigkeiten: Der zweite Teil erscheint vom ersten gewissermaßen abgekoppelt. Schon an der ‚Ursprungssage‘ (c. 2) fällt auf, daß sich Tacitus für die dort gegebene Einteilung im Völkerkatalog gar nicht mehr interessiert. Dieses Phänomen zu erklären, hat man betont, er habe eben im allgemeinen Teil nur die allgemeingültigen Informationen geben wollen und sich im zweiten Teil auf die Eigenheiten der verschiedenen Stämme konzentriert. Andererseits war dies für die Forschung selbst nie verbindlich, so wird z.B. immer wieder versucht, die einzelnen Stämme einem der Mannusvölker zuzuordnen, oder eine Kultbeschreibung auf einen der ‚Hauptgötter‘ des neunten Kapitels zu beziehen.

Denn im Völkerkatalog werden die im ersten Teil genannten Götter nicht mehr erwähnt: Mit Ausnahme des Kultes der Göttermutter bei den Aestii – über deren ethnische Zugehörigkeit er sich nicht sicher ist⁹ – vermerkt Tacitus insgesamt nur drei religiöse Kulte, alle bei suebischen Stämmen:

- c. 39 der Kult des *regnator omnium deus* im Hain der Semnonen
- c. 40 der Kult der *terra mater* Nerthus
- c. 43 der Kult der Alcisi, *interpretatione Romana Castor et Pollux*, bei den Nahanarvalen.

Deren Beschreibung ist nach Wagner folgendermaßen zu charakterisieren:

„Bei allen drei Darstellungen gebraucht Tacitus das Wort *numen*; es sind stets Haine vorhanden – zu solchen allgemein c. 9; es handelt sich stets um die sakralen Mittelpunkte von Zusammenschlüssen von – für Tacitus suebischen – Stämmen. Daß er hier – einmal mehr – ganz bewußt vorgegangen ist, läßt sich nun an dem glatt ablesbaren Prinzip der Auswahl wie der Anordnung erkennen: Es ist eine Triade gebildet und in der in der Natur der Gottheiten wohlbegründeten Abfolge von Vatergottheit – Muttergottheit – Götterjünglingen, –söhnen

8. Einen Teil des archäologischen Materials präsentiert Jankuhn in *Muchs Germaniakommentar* 181ff.

9. Ihr Brauchtum scheint zwar suebisch, sie sprechen aber eine britannische Sprache: (45, 2) *Aestiorum gentes ... quibus ritus habitusque Sueborum, lingua Britannicae propior.*

herausgearbeitet worden.“¹⁰

Einordnung, Aufbau und Durchführung der suebischen Triade folgen einem kunstvollen Kompositionsgesetz. Daß Tacitus die Darstellung germanischer Religion bewußt stilisiert, wird aus seinen eigenen Schriften deutlich. In den *Annalen* kennt er einen germanischen Hain des Hercules (II 12), einen Hain der Göttin Baduhenna bei den Friesen (IV 73) und einen Tempel der Tamfana bei den Marsern (I 51), was er jedoch in der *Germania* übergeht – die Göttinnen werden nicht einmal dem Namen nach erwähnt. Hier trifft er nach stilistischen, künstlerischen Kriterien eine Auswahl.

Mit ihrer Schilderung germanischer Religion steht die ‚suebische Triade‘ im Völkerkatalog gänzlich isoliert. Für alle anderen Stämme (mit Ausnahme der Aestii, s.o.) wird weder ein Kult noch eine Gottheit erwähnt. Dies ist umso auffälliger, als die Stämme längs des Rheins bis zum Meer, die c. 28–37 beschrieben werden, den Römern am besten bekannt waren und Tacitus selbst nach Ausweis seiner historischen Schriften Kenntnis von Kulturen dieser Völker hat; in der *Germania* entsteht der Eindruck, daß in einem breiten Streifen längs der römischen Provinzen nur religionslose Völker siedeln.¹¹ Die kreative Idee hinter diesem Aufbau erkannte Wolff bereits in den dreißiger Jahren:

„So gewinnt der Leser den Eindruck, als ob er nicht nur in den religiösen Mittelpunkt der suebischen Völkergruppe, sondern in die religiöse Urheimat des ganzen Germanenvolkes tritt.“¹²

Offensichtlich hält Tacitus dieses Zentrum mit einer Vatergottheit, einer Muttergottheit und den Dioskuren für stark genug besetzt und den religiösen Kosmos der Germanen für hinlänglich umschrieben.

10. N. Wagner, Zu zwei Triaden in Tacitus' *Germania*. *Zeitschr. dt. Altert.* 108, 1979, 214. Auf das Phänomen hingewiesen hatte bereits O. Kettner, Die composition des ethnographischen teils der *Germania* des Tacitus. *Zeitschr. dt. Philologie* 19, 1887, 257ff.

11. Wagner ebd. 219.

12. Wolff, Verstehen 289.

Begnügt sich der zweite Teil mit der – überaus eindrucksvollen – Ausmalung eines religiösen Zentrums, so erwartet man vom ersten die allgemeingültigen religionshistorischen Informationen.

So alt wie die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Germania ist die Klage darüber, was sie nicht enthält. So fehlt z.B. jeglicher Hinweis auf die Strukturierung des Sakralwesens. Priester werden insgesamt nur fünfmal erwähnt: dreimal dort, wo ihre Beteiligung aus römischer Sicht selbstverständlich ist, bei der Vorzeichenschau (c. 10) und bei kultischen Handlungen (c. 40 u. 43); zweimal, wo ihre Beteiligung für den Römer überraschend ist: bei der Volksversammlung (c. 11) und der Heeresorganisation (c. 7). Über die Rekrutierung der Priester (Priesterkaste, Priesterstand, Priesteramt ?), ihr Wissen, ihre Ausbildung etc. – also über Priestertum – erfährt man in der Germania nichts. Die Forschung zieht aus diesem Befund den Schluß, Germanen hätten zwar priesterliche Funktionen, aber wohl keine Priester im eigentlichen Sinn gekannt.¹³

An religionshistorisch auslegbaren Nachrichten bietet der allgemeine Teil – außer dem c. 9 – das ‚Referat‘ einer Ursprungssage nach dem üblichen ethnographischen Schema (c. 2; s.u.) und eine Beschreibung des Vorzeichenwesens. Von den römischen Auspicien und Orakeln unterscheidet es sich durch die Aufnahme eines ethnographischen Topos – das Pferdeorakel –, in der Form der Kriegsauspicien und durch zwei oberflächliche Kontrastierungen, die die ganze Schilderung barbarisieren: Die Befragung der Götter darf, im Gegensatz zur römischen Gepflogenheit, nicht wiederholt werden. Und bei Germanen glauben alle – auch die Priester und Vornehmen, nicht nur das dumme einfache Volk – an die Bedeutung der Zeichen (10, 2: *nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem: apud procures, apud sacerdotes*); eine Umkehrung der römischen Selbsteinschätzung in Ciceros Spott, man begreife nicht, wie sich ein Haruspex das Lachen verkneifen könne, wenn er einen andern Haruspex sehe (de divinatione 2, 51). Helmut de Boor verwarf denn auch, nach einer Untersuchung des germanischen Wortschatzes auf dem Gebiet der Weissagung, die taciteische Darstellung weitgehend. Symptomatisch sind die Hilflosigkeit und die Mißver-

13. H. Kuhn, Das germanische Priestertum. In: ders., Kleine Schriften 4 (1978) 240f.

ständnisse der mittelalterlichen Übersetzer bei dem Versuch, die entsprechenden römischen Termini in der Volkssprache wiederzugeben.¹⁴

Schließlich enthält der allgemeine Teil noch jene Passage, die in den meisten Ausgaben den Titel „die germanischen Hauptgötter“ trägt.

Die germanischen Hauptgötter

Deorum maxime Mercurium colunt, sagt Caesar von den Galliern (bellum Gallicum VI 17, 1), wortwörtlich das gleiche Tacitus von den Germanen. Daß Tacitus Caesars Schrift kannte, ist unzweifelhaft,¹⁵ er zitiert sie im ersten Satz des c. 28 (*Validiores olim Gallorum res fuisse summus auctorum Divus Iulius tradit*). Der Einwand, Tacitus habe sich bei gleichem Sachverhalt kaum anders ausdrücken können,¹⁶ hilft nicht über die Feststellung hinweg, daß auch ein oberster Gott Hermes/Mercurius – wie Norden nachwies – seit Herodot zum Repertoire der antiken Ethnographie gehört.¹⁷

Die Bezeichnung des Satzes als Topos wirft eines der schwierigsten Probleme der germanischen Religionsgeschichte auf: die Frage nach dem höchsten Gott der Germanen in taciteischer Zeit, die zugleich die heiß umstrittene Frage nach dem Alter des Wodankultes ist. War es lediglich ethnographische Konvention, den obersten Gott barbarischer Völker Merkur zu nennen, dann wäre der Gott, der sich hinter dieser Bezeichnung verbirgt, aus dem taciteischen

14. H. de Boor, Zum althochdeutschen Wortschatz auf dem Gebiet der Weissagung. In: ders., Kleine Schriften I (1964) 284ff. Ebd. auch der eher hilflos anmutende Versuch, wenigstens die Beachtung der Vogelstimmen mit Hinweis auf Siegfrieds Verstehen der Vogelsprache als germanisch zu retten.

15. Sowohl inhaltliche als auch Parallelen in der Wortwahl zwischen Caesar und Tacitus gibt es nicht nur an dieser Stelle (Agrarverfassung, Kampfesweise und Gefolgschaft; die Einleitungsworte *Gallia est omnis / Germania omnis*). – G. Wissowa, Götting. gelehrte Anzeigen 178, 1916, 659f.; von See, Barbar bes. 55ff.; zu Caesar als Ethnograph Norden, Urgeschichte 84ff.

16. Gudeman, Germania 88.

17. Herodot V 7 über die Häuptlinge der Thraker. Norden, Urgeschichte 53.

Text nicht identifizierbar. Das Problem sei zunächst zugunsten einer Gesamtbetrachtung des Textes zurückgestellt.

(9, 1) *Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Herculem et Martem concessis animalibus placant. pars Sueborum Isidi sacrificat: unde causa et origo peregrino sacro, parum comperi, nisi quod signum ipsum in modum liburnae figuratum advectam religionem.*

Von den Göttern verehren sie am meisten den Merkur; sie halten es für geboten, ihm an bestimmten Tagen auch Menschenopfer zu bringen. Hercules und Mars stimmen sie durch bestimmte Tiere gnädig. Ein Teil der Sueben opfert auch der Isis. Worin der fremde Kult seinen Grund und Ursprung hat, ist mir nicht recht bekannt geworden; immerhin beweist das Zeichen der Göttin – es sieht wie eine Barke aus –, daß der Kult der Göttin auf dem Seewege gekommen ist. (Fuhrmann)

Der erste Satz führt den Leser sofort tief in die barbarische Welt. Der höchste Gott ist Mercurius – ob Klischee oder nicht, sei zunächst dahin gestellt – nicht Iuppiter, und ihm stehen Menschenopfer zu.¹⁸ Die anderen Götter hingegen erhalten lediglich Tieropfer. Rein faktisch macht diese Abstufung Schwierigkeiten, denn in c. 40 sterben Menschen bei der Ausübung des Nerthuskultes, und bei der Schilderung einer Schlacht zwischen Hermunduren und Chatten in den Annalen (XIII 57) läßt Tacitus sie geloben, sie würden im Falle eines Sieges den Gegner dem Mars und dem Merkur opfern. Zur Erklärung verweist Much auf die Besonderheiten der einzelnen Stammeskulte – das Menschenopfer an andere Gottheiten sei eben keine gemeingermanische Einrichtung und deshalb hier nicht erwähnt. Gudemann möchte die Sklaventötung in c. 40 und die Devotion der Besiegten nicht als *litatio* (Opfer unter günstigen Vorzeichen) auffassen.¹⁹

Charakteristisch für Tacitus' Auffassung der germanischen Religion ist, daß er nur blutige Opfer erwähnt; unblutige Opfer und alle

18 Siehe oben S. 71ff.

19. Much, Germania 173; Gudeman, Germania 88f. Die beiden Ansätze repräsentieren die Hauptströmungen der Forschung; welchem Ansatz der einzelne zustimmt, ist hauptsächlich davon abhängig, ob er den *regnator omnium deus* der Sueben für Wodan oder für Tiu hält.

anderen religiösen Riten fehlen. Ebenso bezeichnend, daß neben dem höchsten Gott zwei Götter stehen, die im Rom seiner Zeit hauptsächlich als Kriegsgötter verehrt, ja sogar teilweise miteinander identifiziert werden: Mars und Hercules.²⁰

Hercules wird in den verschiedenen Germaniaausgaben wechselweise gestrichen und wieder eingesetzt.²¹ Die Streichung wird inhaltlich damit begründet, daß das Hercules-Argument in c. 3 von Tacitus ausdrücklich zurückgewiesen wird.²² Aber mit dem Hercules in c. 3 und c. 34 ist unweifelhaft der griechische Heros Herakles gemeint; die römische Auffassung des Gottes Hercules ist mit der griechischen nicht ohne weiteres gleichzusetzen. Obwohl es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um eine Rezeption des griechischen Herakles handelt, ist der römische Hercules mit dem griechischen Herakles in vieler Hinsicht so wenig vergleichbar, daß ältere Forschung sogar jeden Zusammenhang zwischen beiden ablehnte, ja selbst die sprachliche Verbindung leugnete.²³ Der *vir fortis* Hercules in c. 3 widerspricht also nicht der Erwähnung des Gottes Hercules in c. 9; wenn von germanenkundlicher Seite der Gott Hercules gern gestrichen wird, dann weil er die üblichen Identifizierungsgleichungen empfindlich stört.²⁴

Die Aussage, daß ein Teil der Sueben die Isis verehere, paßt auf den ersten Blick nicht recht an diese Stelle; wie Wagner bemängelt, müßte ein den Sueben eigentümlicher Stammeskult eigentlich im speziellen Teil der Germania abgehandelt werden.²⁵ Aber Tacitus hält offensichtlich die typisch römische sakralrechtliche Unterscheidung zwischen der Verehrung der einheimischen Götter und den *sacra peregrina* für so selbstverständlich, daß auch bei den Germa-

20. Vgl. R. Schilling, Der römische Hercules und die Religionsreform des Augustus. In: G. Binder (Hrsg.), *Saeculum Augustum* 2 (1988) 108ff.

21. Zusammenfassung der Diskussion jetzt bei Lund, Germania 138.

22. Tacitus widerspricht der Meinung, die Germanen seien nicht autochthon, weil Hercules bei ihnen gewesen sei (s. u. S. 120f.).

23. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* ²(1912; Nachdr. 1971) 271ff.; Wissowa bezeichnet den römischen Herculeskult als eines der schwierigsten Probleme der römischen Religionsgeschichte.

24. Gegen Hercules plädieren Hommel, de Vries, Wagner; für ihn Much, Schröder.

25. Wagner, Triaden 212.

nen ein fremder Kult nicht fehlen darf. Da Isis zu seiner Zeit zu der bedeutendsten fremden Gottheit aufgestiegen war, konnte sie hier gut für die germanischen *sacra peregrina* insgesamt stehen.²⁶

Sein merkwürdiges Argument, das Schiffsymbol der Göttin beweise, daß ihr Kult auf dem Seeweg gekommen sei, taucht tief in antike religionshistorische Spekulationen. Es hat die griechisch/römische Theorie zur Grundlage, die ägyptische Isis sei mit Io identisch, die zu Schiff nach Ägypten gelangt und dann dort als Göttin Isis verehrt worden sei.²⁷ So absurd diese Spekulation aus ägyptischer Sicht ist, bei Griechen und Römern erfreute sie sich größter Beliebtheit; noch die christlichen Apologeten benutzten diese Beweisführung sehr gern, weil sie sich gut in ihre euhemeristische Argumentation fügen ließ:

(Lactantius, epitome II, 4) *sic Inachi filia non utique bos facta transnavit, sed eiusmodi nauigio iram lunonis effugit, quod habebat bouis formam. denique cum in Aegyptum delata esset, Isis est facta, cuius nauigium certo quodam die in memoriam fugae celebratur.*

So durchschwamm auch die Tochter des Inachus [Io.] gewiss nicht in eine Kuh verwandelt [das Meer], sondern sie entfloh dem Zorn der Juno auf einem Schiff, das das Zeichen einer Kuh hatte. Dann schließlich nach Ägypten verschlagen, ist sie zur Göttin Isis gemacht worden, deren Schiff an einem bestimmten Tag – zur Erinnerung an ihre Flucht – gefeiert wird.

Die für die germanische Religion unhaltbare Differenzierung in einheimische Kulte und *sacra peregrina* ist nicht der einzige Aspekt der römischen Sakralordnung, den Tacitus in die germanische projiziert.²⁸ Die Feststellung, daß einem Gott an bestimmten festgelegten Tagen (*certis diebus*) Opfer zustünden, setzt den römischen Kalender voraus, die den Römern eigentümliche Festsetzung des

26. Zur Differenzierung der Kulte: Wissowa, Religion und Kultus 45; zu Isis 351ff.

27. Herodot I 1 u. 5; II 41; zur Gleichsetzung Isis/Io RE 9 (1916) s.v. Io 1737f.; s.v. Isis 2121. Ovid, tristia II 297 und metamorphoses I 583ff. konnte die Vorstellung als bekannt voraussetzen.

28. Auch für Livius ist eine solche Einteilung des Kultwesens so selbstverständlich, daß er bereits Romulus zwischen *sacra Albano ritu* (I 7, 3) – d.h. für den Königssohn aus Alba Longa *patrio ritu* – und *sacra peregrina* (I 7, 15) unterscheiden läßt.

sakralrechtlichen Charakters eines jeden Tages im Jahr. Bestimmte Tage sind in das ausschließliche Eigentum der Götter verwiesen, und ihre profane Verwendung würde ein *nefas* bedeuten; jeder Gott hat nicht nur das Recht auf Verehrung in genau festgelegten rituellen Formen, sondern auch auf bestimmte Zeiten und Tage für diese kultischen Handlungen.²⁹ Diese Vorstellung taucht in der Germania nicht nur an dieser Stelle auf, sondern auch bei der Beschreibung der Volksversammlung³⁰ und bei der des Opfers im Semnonenhain (c. 11: *certis diebus*; c. 39: *stato tempore*). Zu den zahlreichen Ritualvorschriften, auf deren Einhaltung die Gottheit ein Anrecht hat, gehört auch die, daß ihr Tiere als Opfer zustehen, die bestimmte Bedingungen (körperliche Makellosigkeit, Farbe, Alter, Geschlecht) genau erfüllen, hier: *concessis animalibus* („erlaubte Tiere“).³¹

(Cicero, de legibus II 12 (29)) *iam illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum quoque deo, cui maioribus, cui lactentibus, cui maribus, cui feminis.*

Nichts geändert werden darf an den Bestimmungen der Opferpriester und der Wahrsager darüber, welche Opfertiere einem jeden Gott darzubringen sind, welchem erwachsene, welchem noch saugende, welchem männliche, welchem weibliche. (Ziegler)³²

29. Wissowa, Religion und Kultus 432ff.

30. Siehe oben S. 63.

31. Abweichend von der hier vorgetragenen Auffassung wollen Much und neuerdings Lund *concessis animalibus* auf das römische Zeremonialgesetz bezogen wissen („erlaubte Tieropfer“ im Gegensatz zu den bei den Römern verbotenen Menschenopfern). Nach dieser Interpretation vollzöge Tacitus mitten in der Passage einen Standortwechsel, würde also etwa folgendes sagen wollen: „Die Germanen halten es für geboten (nach ihrem Sakralgesetz), dem Merkur an bestimmten Tagen (nach germanischem Festkalender) Menschen zu opfern, dagegen stehen Mars und Hercules (nach unserem Sakralgesetz) erlaubte Tieropfer zu.“ Hingegen betrachte ich den ganzen Satz als konsequent aus der Perspektive des vorausgesetzten (natürlich fiktiven) germanischen Sakralgesetzes geschrieben. – Auch die von Lund, Germania 138 herangezogene Passage aus dem Judenexkurs der Historien kann seine Interpretation nicht stützen, denn hier weist Tacitus auf seinen Blickpunktwechsel explizit hin: (hist. V 4,1) *profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta* („Da ist alles unheilig, was bei uns geheiligt ist, dagegen ist bei ihnen alles erlaubt, was bei uns gottlos ist“).

32. Vgl. auch Wissowa, Religion und Kultus 413ff.

Die Wirksamkeit des ganzen Kultaktes konnte hinfällig werden und mußte nach komplizierten Sühneriten wiederholt werden, wenn man die ritualrechtlichen Vorschriften nicht genau beachtet hatte. Diese spezifisch römische Haltung hat ihrer Religion den Vorwurf einer im leblosen Formalismus erstickten Juristenreligion eingetragen; Tacitus ist solche Einstellung so selbstverständlich, daß er sie auch bei Germanen voraussetzt.

Zur Identifizierung der Hauptgottheiten

Verständlicherweise richtet sich das größte Interesse der religionshistorischen Forschung auf die Frage, mit welchem der bekannten germanischen Götter die in der Germania genannten zu identifizieren seien. Alle Identifizierungsversuche haben zur unabdingbaren Voraussetzung, daß Tacitus sich nach bestem Wissen und Gewissen bemüht hat, Germanisches so genau wie möglich in Bekanntes zu übersetzen.³³

Am meisten Aufmerksamkeit konnte Mercurius auf sich vereinen; einmal, weil er unter 'Toposverdacht' steht, zum andern, weil die Frage nach dem Alter des Wodankultes eine der umstrittensten der germanischen Religionsgeschichte ist. Für die Diskussion um ein germanisches Sakralkönigtum ist das Problem insofern von Belang, als Theorien von einem wodangeweihten Königtum oder wodangeweihter Gefolgschaftsführung Wodan als höchsten Gott voraussetzen, zumindest aber die Existenz irgendeines Wodankultes.

Zweifel an der Allgemeingültigkeit des ersten Satzes des 'Hauptgötterkapitels' gab es schon immer, denn in den Historien läßt Tacitus einen Gesandten der Tencterer eine Rede mit den Worten beginnen:

(hist. IV 64) *redisse vos in corpus nomenque Germaniae communibus deis et praecipuo deorum Marti grates agimus.*

33. Gelinde Zweifel an solchem Bemühen kann man hegen, wenn man betrachtet, wie schön die römische Gleichung - Isis gehört für die Römer zu den *dii peregrina* - auch im Germanischen aufgeht; bei dem großen Repertoire an bekannten Gottheiten des Mittelmeerraumes, die Tacitus zum erklärenden Vergleich zur Verfügung gestanden hätten, ist das ein seltsamer Zufall.

Daß ihr in den Verband Germaniens zurückgekehrt seid und euch wieder zu seinem Namen bekennet, dafür danken wir den gemeinsamen Göttern und deren oberstem Mars. (Sonthheimer)

Einigkeit herrscht darüber, daß Mars mit dem germanischen Gott Tiu zu identifizieren sei. Unbestritten ist Tiu der ältere Gott, denn er trägt im Gegensatz zu Wodan einen indoeuropäischen Namen, einen Namen zudem, der wie der des Iuppiter und des Zeus von der Benennung des lichten Taghimmels abgeleitet ist und ihn als höchsten Himmels Gott ausweist.³⁴ Weitere Schwierigkeiten bereitet der *regnator omnium deus* der Sueben, dem ebenfalls ein Mensch geopfert wird: die Mehrheit der Forschung möchte ihn mit Tiu identifizieren, nicht mit Mercurius/Wodan, weil es für die späteren Alamannen eine Reihe von Hinweisen gibt, daß sie noch in spätester Zeit Tiu als ihren Hauptgott verehrten.³⁵

Ist aber die Position des höchsten germanischen Gottes mit Tiu/Mars bereits besetzt, dann bleibt für den Mercurius des Tacitus kein Raum. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, beides dennoch zu harmonisieren:

1. Die Ablösung des Himmels Gottes Tiu als des höchsten germanischen Gottes habe sich genau in dem Zeitraum vollzogen, als die verschiedenen Quellen für Germania, Annalen und Historien entstanden, und Tacitus habe die unterschiedliche Zeitstellung seiner Vorlagen nicht bemerkt.³⁶

2. Tacitus habe die Wodanverehrung der am Rhein ansässigen Germanen unzulässig verallgemeinert; der Irrtum sei ihm unterlaufen, weil die Römer die Germanen längs der Provinzen am besten kannten und deren Glauben in die gesamte Germania projizierten.³⁷

34. K. Helm, Wodan. Ausbreitung und Wanderung seines Kultes (1946) 5ff.

35. Helm, Wodan 26ff.; H. Rosenfeld, Alamannischer Ziu-Kult und SS. Ulrich- und Afra-Verehrung in Augsburg. Archiv Kulturgesch. 37, 1955, 306ff.; ders., Name und Kult der Istrionen (Istwäonen). Zugleich Beitrag zu Wodankult und Germanenfrage. Zeitschr. dt. Altert. 90, 1960-61, 161ff.

36. H. Hommel, Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Archiv Religionswiss. 37, 1941-42, 144ff.

37. Helm, Wodan 5ff.

3. Die Ausbreitung des Wodankultes habe in taciteischer Zeit noch nicht alle germanischen Stämme erreicht.³⁸

Diese Schwierigkeiten entspringen in erster Linie der Überzeugung, daß der taciteische Mercurius mit Wodan identifiziert werden müsse. Zu dieser Annahme veranlaßt hauptsächlich der *dies Mercurii*, der im Germanischen mit Wodanstag wiedergegeben wird; die Identität von Mercurius und Wodan behaupten auch die Vita Columbani (I 27) und Paulus Diaconus (historia Langobardorum I 9). Es sollte auf der Hand liegen, daß diese Jahrhunderte jüngeren Belege die Gleichung Mercurius = Wodan für die taciteische Zeit nicht absichern.³⁹ Wenn es eine literarische Formel ist, den obersten barbarischen Gott Mercurius zu nennen, dann konnte diese Formel von einem gebildeten Autor jederzeit neu gefüllt werden.

Die Wochentagsgleichung ist auch bei Mars nicht unproblematisch. Sie verlangt die Gleichsetzung Mars/Tiu, denn *dies Martis* ist der Dienstag. Tiu aber trägt, wie bereits erwähnt, den Namen des indogermanischen Himmelsgottes; als solchem hätte ihm eigentlich der *dies Iovis* gebührt.

Bei Hercules kommt die Wochentagsgleichung vollends ins Schwanken: üblicherweise wird Hercules – wenn man an ihm festhält – mit Donar/Pórr identifiziert:

„Mit Hercules hat er .. ein bauerlich ungeschlachtet Wesen gemein. Er ist wie dieser ein gewaltiger Esser und Trinker, von ungeheurer Leibeskraft, immer auf Fahrten, die den Kampf gegen Unholde aller Art zum Ziele haben, dabei ein ausgesprochener Übelabwehrer ...“⁴⁰

Abgesehen davon, daß diese Interpretation eine Jahrtausendbrücke von der Germania zur Edda schlägt und eher den griechischen Heros im Blick hat als den römischen Gott, führt sie die Wochentagsgleichung völlig ad absurdum, denn Donnerstag ist der *dies*

38. Much, Germania 172.

39. Scharfe Kritik an diesem Verfahren bei Rosenfeld, Istrionen 167ff.

40. Much, Germania 175.

Iovis.⁴¹ Nicht zuletzt deshalb wird Hercules an dieser Stelle gern gestrichen.

Es bleibt der Versuch, die Gleichsetzung Wodan/Mercurius – und damit Wodan als höchsten Gott – mit Hilfe eines Vergleichs ihrer Eigenschaften zu retten. In einem Wurf löst Much Topos- und Identifizierungsproblem:

„Ganz ebenso berichtet Caesar ... über die Gallier ... Ob diese Stelle den Ausdruck bei Tac. beeinflusst hat, ist unbeweisbar und belanglos. Die inhaltliche Übereinstimmung war jedenfalls durch Tatsachen gegeben. Die gallische und die germanische Religionsentwicklung halten auch sonst in vielem miteinander Schritt. Die religiöse Bewegung, die an der Stelle des alten Himmelsgottes den Windgott und Seelenführer an die Spitze der Götter stellt, greift aber – über diese beiden Völker hinaus – auf die Thraker über, für deren Könige durch Herodot 5, 7 ... Hermes als höchster Gott bezeugt ist.“⁴²

Den Toposverdacht ausgerechnet mit Hilfe der „inhaltlichen Übereinstimmung“ zurückzuweisen, ist nicht besonders glücklich, denn Hermes/Mercurius hat einen völlig unkriegerischen Charakter. Deshalb wird von seinen zahlreichen Eigenschaften die des Seelenführers betont. Aber der Vergleich mit Hermes psychopompos kann für Verfechter der These, daß Wodan schon in frühester Zeit zum höchsten germanischen Gott aufgestiegen sei, nicht sehr befriedigend sein, denn sie würde lediglich Wodans Funktion als Führer der Totenseelen belegen, die man ihm für keine Zeit abstreitet.

So geht man zusätzlich von der These aus, daß die Übertragung des Mercurnamens auf Wodan nach keltischem Vorbild erfolgt sei, wobei die Wesengleichheit von Teutates und Wodan vorausgesetzt wird.⁴³ Diese Annahme birgt zwei Vorteile. Zum einen die Eliminierung

41. Much (ebd.) möchte deshalb zwischen einer *interpretatio Germanica* und einer *interpretatio Romana* unterscheiden: „Beim Tagesnamen handelte es sich darum, Juppiter durch einen germanischen Götternamen wiederzugeben. Dabei konnte einzig *Punar* in Betracht kommen. Anders stand es, wenn man umgekehrt für *Punar* eine *interpretatio Romana* suchte.“

42. Much, Germania 171.

43. Much, Germania 171f.; neuen Auftrieb erhielten solche Spekulationen, durch die Arbeiten Dumézils, die als ‚Wunderwaffe‘ gegen die ‚Hyperkritik‘ gefeiert werden. – Vgl. z. B. A. von Ström u. H. Biezais, Germanische und baltische Religion. Die Religionen der Menschheit 9 (1975) 35ff.

ung des Topos-Problems: selbst wenn Tacitus bei Caesar abgeschrieben habe, sei das belanglos, wenn Tacitus von der inhaltlichen Richtigkeit habe ausgehen können; zum ändern wäre Caesars Charakterisierung des gallischen Mercurius auch für den germanischen zu benutzen.

(Caesar, bellum Gallicum VI 17) *Deorum maxime Mercurium colunt. huius sunt plurima simulacra, hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturaeque habere vim maximam arbitrantur.*

Unter den Göttern verehren sie Merkur am meisten. Von ihm besitzen sie besonders viele Götterbilder, ihn halten sie für den Erfinder aller Künste, für den Führer auf allen Straßen und Wegen, und von ihm glauben sie, er habe den größten Einfluß auf den Erwerb von Geld und den Handel. (Deissmann)

Nun ist Hermes nicht gerade der Erfinder der Dichtkunst und göttliche Schirmherr der Dichter – wie der nordische Odin –, und Odin der Wandernde, ist nicht auch der Schirmherr der Reisenden und des Handels. Mit dem gleichen Verfahren könnte man Caesars Beschreibung des Mercurius auf Njörðr beziehen:

(Snorri, Gylfaginning 23) *Hann ræðr firir gongu vindz ok stillir siá ok eld; á hann skal heita til sæfara ok til veiða. Hann er svá auðgr ok fesæll at hann má gefa þeim auð landa eða lausafiár er á hann heita til þess.*

Er [Njörðr] herrscht über den Weg des Windes und beruhigt Meer und Feuer; ihn soll man anrufen für [gute] Seefahrt und [guten] Fang. Er ist so reich und wohlhabend, daß er Überfluß an Land oder bewegliche Habe denen geben kann, die ihn darum bitten. (Lorenz)

Die Übereinstimmung zwischen Mercurius und Njörðr wäre viel größer – Schutz der Reisenden, des Handels, des Reichtums, Beherrschung des Windes (vgl. oben Muchs Windgott) – und man könnte die Identifizierung noch mit Hinweis auf die überragende Bedeutung des Nerthuskultes absichern. Den Spekulationsmöglichkeiten ist keine Grenze gesetzt: wenn man Wodan mit Hermes psychopompos vergleicht, könnte man – mit der gleichen Plausibilität – unter Hinweis auf die Streiche des Hermes (Diebstahl der Kühe des Apollon) den Mercurius des Tacitus als Loki identifizieren, mit Hinweis auf die priapischen Darstellungen des Hermes mit Freyr.....

Exkurs: Zur Wochentagsgleichung

An dieser Stelle sei eine Schwierigkeit der Wochentagsgleichung nachgetragen, die von der Forschung in der Regel nicht beachtet wird: Der offizielle römische Kalender hat nicht die Sieben-, sondern die Achttagewoche mit den 'Wochentagsnamen' A, B, C, D, E, F, G, H. Bei der Siebentagewoche mit den bekannten Tagesnamen *dies solis, dies lunae, dies Martis* etc. handelt es sich um die römische Rezeption der babylonisch/vorderasiatischen Planetenwoche. Diese ordnet jeden Wochentag dem Herrschaftsbereich eines bestimmten Planeten(gottes) zu.⁴⁴

Wenn aber die germanische Altertumskunde die Wochentagsgleichung anwendet, ignoriert sie, daß die Planetengötter nach antiker Auffassung nicht mit den gleichnamigen „Nationalgöttern“ identisch sind.⁴⁵ Noch Isidor von Sevilla beachtet diese Differenzierung und behandelt in seinen Etymologien die *dii gentium* (etymologiae VIII 11) und die Planetengötter (etymologiae V 30, 4–8) getrennt. Die Planetengötter sind Teil der Astrologie, die den Gestirnen (Planeten und Tierkreiszeichen) Einfluß auf das menschliche Leben zuschreibt:

(Isidorus, etymologiae V 30, 8) *Proinde autem ex his septem stellis nomina dierum gentiles dederunt, eo quod per eosdem aliquid sibi effici existimarent, dicentes habere a Sole spiritum, a Luna corpus, a Mercurio ingenium et linguam, a Venere voluptatem, a Marte sanguinem, a Iove temperantiam, a Saturno humorem.*

Die Heiden benannten die Tage auch deshalb nach diesen sieben Sternen, weil sie glaubten, daß diese [die Sterne] etwas in ihnen bewirkt hätten:

44. Vgl. S. Eriksson, Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis. Laienastrologie in der römischen Kaiserzeit. *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 3 (1956); E. Maass, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen. Aus der Kultur des Niedergangs der antiken Welt (1902); F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker 1 (1906) 120f.; Bd. 2 (1911) 157ff. – Erst die christlichen Kaiser führten die Siebentagewoche ein, weil das Christentum – wegen seiner Verpflichtung auf Einhaltung des Sabbatgebots (Sonntagsgebot) – die Siebentagewoche braucht. Vgl. dazu Ginzel, Chronologie 2 S. 177.

45. Zur Differenzierung Nationalgötter/Planetengötter Maass, Tagesgötter 251ff.

von der Sonne hätten sie nämlich den Atem, vom Mond den Körper, vom Merkur Verstand und Sprache, von der Venus die Lust, vom Mars die Lebenskraft, vom Juppiter die Selbstbeherrschung und vom Saturn den Charakter.

DIE DARSTELLUNG DES KÖNIGTUMS IN DER GERMANIA

Der am häufigsten zitierte Satz der Germania ist die eigentlich unscheinbare Formulierung: *reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt*. Bereits zu Beginn des Jahrhunderts konnte Gudeman die Veröffentlichungen zu diesen sieben Worten nicht mehr zählen. Gewaltige Theoriegebäude ruhen auf dieser Zeile, und fast nie wurde Gudemans beherzigenswerte Mahnung beachtet: „Bei der fast unübersehbaren Literatur, die sich an die Eingangsworte dieses Kapitels geknüpft hat, ist, was T. hat wissen und daher auch nur hat sagen können (und darauf kommt es hier doch allein an), meist unter der verwirrenden Fülle späterer Zeugnisse aus den Augen verloren worden.“¹

Trotzdem mußte Werner Suerbaum, als er in den sechziger Jahren seine Untersuchungen zur verfassungsrechtlichen Terminologie vorlegte, konstatieren, daß es von germanenkundlicher Seite kaum brauchbare Vorarbeiten zu dem Gebrauch des Wortes *rex* bei Tacitus gab.² Traditionell knüpfen sich an den Satz zwar ausgedehnte sprachgeschichtliche Untersuchungen, nicht jedoch der tacitelischen, sondern der germanischen verfassungsrechtlichen Terminologie, die hier sogar den Ausgangspunkt für die Sakraltheorie bildet. Eine Übersicht über die gängige Argumentationsführung gewinnt man bei einem Blick in den Muchschen Germania-Kommentar:

„*ex nobilitate* kann wegen des Gegenstückes *ex virtute* nicht bedeuten ‚aus dem Adel‘, sondern nur ‚nach Maßgabe des Adels‘. Bei der Königswahl kommt es an auf den Grad der Nobilität, d.h. die möglichst direkte Abkunft von den früheren Königen, die ihrerseits letzten Endes zumeist von einem hervorragenden Volkshelden, angeblich aber von einem göttlichen Ahnherrn, ausgehen. Auch in dem gemeingerm. **kuningaz*, **kuningaz*, das buchstäblich ‚Angehöriger des Geschlechts‘, d.i. ‚des Geschlechtes schlechtweg, der *regia stirps*‘, bedeutet, kommt die Wichtigkeit dieser edlen Abstammung für das Königtum zum Ausdruck. Trotzdem und sogar dort, wo der feste Grundsatz herrscht, daß immer der

1. Gudeman, Germania 79.

2. W. Suerbaum, Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung und Bedeutung von *res publica*, *regnum*, *imperium* und *status* von Cicero bis Jordanis ³(1977) 92 Anm. 55.

älteste Sohn erberechtigt ist, findet regelmäßig auch noch die Königswahl statt, an unserer Stelle aus dem Wort *sumunt* herauszulesen.“³

Ausgangspunkt für eine Interpretation des Satzes im Sinne eines germanischen Sakralkönigtums ist also das taciteische *ex nobilitate* bzw. die Deutung des germanischen **kuningaz*. Aber *reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt* ist nicht wegen des möglichen Bezugs zum germanischen Sakralkönigtum zum meist diskutierten Satz der Germania geworden, sondern weil er in der Forschungsdiskussion als Synthese für die Beschreibung germanischer Monarchie überhaupt steht.

Wie bereits erwähnt, bietet die Germania keine *administratio gentis*. Einer einzigen ‚Institution‘, der Volksversammlung, ist eine zusammenhängende Darstellung gewidmet; an einer geschlossenen Behandlung germanischen Königtums war Tacitus offensichtlich nicht interessiert. So muß versucht werden, aus den wenigen beiläufigen Erwähnungen des *rex* ein Bild des Königtums zu gewinnen. Sehr optimistisch äußerte sich Müllenhoff zu dieser Aufgabe:

„Alle Einzelheiten stimmen zum Ganzen und untereinander überein, fast nirgends zeigt sich ein Widerspruch, ein Schwanken in der Bezeichnung oder Unsicherheit und Ungleichheit der Kunde. Die Terminologie, z.B. der politischen Dinge ist konsequent ausgebildet und steht fest, soweit das überhaupt bei der Verschiedenheit der Sprache und der römischen und deutschen Anschauung möglich war.“⁴

3. Much, Germania 154f.

4. K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 4 (1900) 227. – Theodor Mommsen hingegen war zu einer ganz anderen Beurteilung gekommen: „... aber über den germanischen Anfängen liegt ein Dunkel, mit dem verglichen die Anfänge von Rom und von Hellas lichte Klarheit sind. ... Die Anfänge der staatlichen Entwicklung der Germanen schildert uns ... die die eigentlichen Momente nur zu oft auslassende Darstellung des Tacitus ... Wie die germanischen Worte hier überall fehlen und wir fast ausschließlich auf lateinische, notwendig inadäquate Bezeichnungen angewiesen sind, so versagen auch durchgängig die scharfen Grundanschauungen, derer unsere Kunde des klassischen Altertums nicht entbehrt.“ Th. Mommsen, Römische Geschichte 5⁵ (1904) 154.

Diese programmatische Feststellung erwies sich als groteske Fehleinschätzung. Das wird allein an der Unzahl verschiedenster Verfassungsmodelle deutlich, die die Forschung im Verlauf von 200 Jahren aus dem Germaniastext entwickelt hat, und wie oft dabei mit den Begriffen „Irrtum“, „rhetorische Überspitzung“, „Ausnahmefall“ etc. gearbeitet wird, um ein widerspruchsfreies Modell germanischer Verfassung erstellen zu können. Die Unvereinbarkeit diverser Aussagen ist bei dem Vergleich von allgemeinem Teil und Völkerkatalog am offensichtlichsten. Während sich im zweiten Teil mit der sogenannten *climax regia* der Begriff *rex* schrittweise dem *tyrannus*, *dominus* nähert (s.o.), bietet der erste Teil einen abweichenden Befund.

I. Germanisches Königtum im Allgemeinen

Zum ersten Mal fällt das Wort *rex* bei der geographischen Beschreibung Germaniens:

(1, 1) *nuper cognitis quibusdam gentibus ac regibus, quos bellum aperuit.* Erst unlängst wurden einige Völkerschaften und Könige bekannt, zu denen der Krieg den Zugang eröffnet hat. (Fuhrmann)

Die nächste Erwähnung des Königtums ist der berühmte Einleitungssatz von c. 7 mit anschließender Erläuterung (s.u.). Danach ist erst wieder in c. 10 vom König die Rede; bei der Schilderung des Pferdeorakels heißt es:

(10, 2) *publice aluntur iisdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant.*

Auf Kosten der Allgemeinheit hält man in den erwähnten Hainen und Lichtungen Schimmel, die durch keinerlei Dienst für Sterbliche entweiht sind. Man spannt sie vor den heiligen Wagen; der Priester und der König oder das Oberhaupt des Stammes gehen neben ihnen und beobachten ihr Wiehern und Schnauben. (Fuhrmann)

Auch bei der Beschreibung der germanischen Volksversammlung und -gerichtsbarkeit wird das Königtum nur nebenbei angesprochen. Zur rangmäßigen Abstufung des Rederechts heißt es:

(11, 2) *mox rex vel principes, prout aetas cuique, prout nobilitas, prout decus bellorum, prout facundia est, audiuntur.*

Dann hört man den König an oder die Stammeshäupter, jeweils nach dem Alter, nach dem Adel, nach dem Kriegeruhm, nach der Redegabe. (Fuhrmann)

und zur Verteilung der *multa*:

(12, 2) *pars multae regi vel civitati, pars ipsi, qui vindicatur, vel propinquis eius exsolvitur.*

Ein Teil der Buße kommt dem König oder dem Stamme zu, ein Teil dem Geschädigten selbst oder seinen Verwandten. (Fuhrmann)

Zum letzten Mal im allgemeinen Teil ist in c. 25 vom Königtum die Rede. In monarchisch regierten Stämmen haben Freigelassene eine überaus starke Stellung:

(25, 2) *liberti non multum supra servos sunt, raro aliquod momentum in domo, numquam in civitate, exceptis dumtaxat iis gentibus quae regnantur. ibi enim et super ingenuos et super nobiles ascendunt: apud ceteros impares libertini libertatis argumentum sunt.*

Die Freigelassenen stehen nur wenig über den Sklaven; selten bedeuten sie etwas im Haus, nie im Gemeinwesen, mit Ausnahme der Stämme, in denen Könige gebieten. Denn dort steigen sie über Freigeborene und selbst über Adlige hinaus; bei den übrigen Stämmen ist der niedere Rang der Freigelassenen ein Beweis für die allgemeine Freiheit. (Fuhrmann)

Aus der ersten Erwähnung des Königtums (c. 1) geht lediglich hervor, daß Tacitus überhaupt Könige bei den Germanen kennt. Auch c. 10 wird man nicht mehr entnehmen können. Die Anwesenheit des Herrschaftsträgers bei der öffentlichen Vorzeichenschau ist aus römischer Sicht selbstverständlich. Bereits die Disposition des Kapitels nimmt auf römische Verhältnisse Bezug, es leitet den Abschnitt Volksversammlung ein, wie Vorzeichenbefragung jede römische Volksversammlung. Römisch ist die Unterscheidung zwischen öffentlicher (*publice*) Befragung durch den *sacerdos civitatis* und privater (*privatim*) durch den *pater familiae*, das Losorakel mit beschriebenen Holzstäbchen, wobei betont wird, daß ihr Holz von fruchthtragenden Bäumen (*frugiferae arbores*) stammt [vgl. Cicero, de divinatione 2, 85: *sortis in robore insculptas priscarum litterarum notis*]. Schließlich fehlt der Hinweis nicht, daß auch Germanen

zwischen Befragung von Vogelstimme und Vogelflug (*avium voces volatusque*) unterscheiden; die technischen Ausdrücke *oscines* und *alites* benutzt Tacitus nicht. Was Tacitus als germanische Besonderheit bezeichnet, das Pferdeorakel, wird sonst von Persern, Griechen etc. berichtet.⁵

Auffallend ist an dieser Stelle der Singular *princeps civitatis*, weil er nicht recht zu der Vorstellung paßt, daß germanische Stämme entweder von einem König oder von mehreren *principes* (verstanden als eine Art Adelsrat) regiert werden. M. E. reflektiert der Sg. *princeps* die römischen Verhältnisse bei der Erstellung von Auspicien: Alle wichtigen Handlungen der Gemeinde dürfen nur *auspicato* vorgenommen werden; die Einholung der Auspicien fällt dem selben Magistrat zu, der die Handlung selbst auszuführen hat, d.h. in der Regel ist nur ein Magistrat anwesend, während ein Priester den korrekten Vollzug des *auspicium* überwacht.⁶

Bei der einzigen ausführlichen Beschreibung einer germanischen Verfassungsinstitution, müßten die Befugnisse des Königs hervortreten. Aber in den c. 11 und 12 bleibt die Stellung des Königs zur Volksversammlung unklar. Nur bei der rangmäßigen Abstufung des Rederechts erwähnt, tritt er hinter die vor der Versammlung agierenden *principes* zurück, ist allenfalls unter den Begriff *principes* subsumiert. Auch bei der Gerichtsbarkeit erscheint er lediglich in der Rolle des Bußgeldempfängers; wie sich Tacitus die Stellung des Königs im Rechtswesen denkt, bleibt völlig unklar.⁷

Der einzige Satz im allgemeinen Teil, der eine bewußte Unterscheidung zwischen monarchischen und königslosen Stämmen trifft (25, 2), enthält einen massiven Seitenhieb auf römische kaiserzeitliche Verhältnisse. Deutlich wird die stilisierte Kontrastierung an dem Wortspiel *impares libertini libertatis argumentum sunt*; sie weist auf die Beschreibung der Suionen (45, 6) voraus:

5. Zu den römischen Auspicien: G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer² (1912; Nachdr. 1971) 386ff. - Zum römischen Orakel: K. Latte, Orakel. RE 18, 1 (1939) 829ff.; Losorakel: 854. - Zum Pferdeorakel die Belege bei Gudeman, Germania 95.

6. Wissowa, Religion und Kultus 386ff. - Zur Passage insgesamt oben S. 76f.

7. Zur Passage insgesamt oben S. 57ff.

„Der Blick fällt ... natürlich auch auf Rom. Dort ist als Folge des *regnum* ein ähnlicher Zustand wie bei den *Suionen* eingetreten: die Freigelassenen sind über die Freigeborenen, ja über die Männer des Adels hinausgestiegen, und während die einstmaligen Freien freiwillig oder unter Druck der Verhältnisse zu Sklaven wurden, nehmen die ehemals Unfreien, die *servi*, die Schlüsselstellung im Staate ein, so daß man in Umkehrung von Germania 25 sagen könnte: *pares libertini argumentum servitus sunt*.“⁸

Martin Lintzel macht die Formulierung *exceptis dumtaxat iis gentibus quae regnantur* zum Schlüsselsatz seiner Beweisführung, daß Tacitus sehr wohl auch im allgemeinen Teil einen tiefgreifenden „staatsrechtlichen Gegensatz“ zwischen Monarchien und Republiken beschrieben habe.⁹ Das grundsätzliche Problem wird durch diesen Ansatz nur verschoben: Begreift man die Passage als wertlose Anspielung auf das kaiserzeitliche Rom, liegt der Bruch zwischen erstem Teil und *climax regia* (d.h. zwischen c. 25 und c. 44); nimmt man hingegen die überragende Stellung Freigelassener im Königsdienst ernst, gerät die Passage in Widerspruch zu der sonstigen Schilderung im allgemeinen Teil, d.h. der Bruch wird nur in den allgemeinen Teil vorverlagert (zwischen c. 12 und c. 25).

Das Bild des Königs in den wenigen beiläufigen Erwähnungen bleibt merkwürdig blaß. Mit Ausnahme der spitzen Bemerkung in c. 25 werden Könige mit gleichgültiger Selbstverständlichkeit erwähnt. Mit auffallender Gleichgültigkeit in Hinblick auf abfällige Bemerkungen wie „ausländische Könige oder alle die mit gleicher Grausamkeit wüten“ (ann. IV 35 *externi reges aut qui eadem saevitia usi sunt*) oder die scharf ablehnende Charakterisierung des Königtums im Judenexkurs:

8. W. Jens, *Libertas* bei Tacitus. *Hermes* 84, 1956, 350; vgl. auch das Wortspiel ann. XIV 39: *sed hostibus inrisui fuit, apud quos flagrante etiam tum libertate nondum cognita libertinorum potentia erat*. („Aber die Feinde [die Britanni] lachten nur über ihn [Polyclites]. Ihr Freiheitssinn war auch damals noch so lebhaft, daß sie nicht begriffen, wie ein Freigelassener eine so mächtige Stellung einnehmen könnte.“)

9. M. Lintzel, *Germanische Monarchien und Republiken in der Germania des Tacitus*. *Zeitschr. Rechtsgesch.*, Germ. Abt. 54, 1934, 226ff. bes. 234.

(hist. V 8) *tum Iudaei sibi reges imposuere; qui mobilitate, vulgi expulsi, resumpta per arma dominatione fugas civium, urbium everisiones, fratrum coniugum parentum neces aliaque solita regibus ausi ...*

Dann setzten sich die Judäer selbst Könige ein. Diese wurden von dem wankelmütigen Volk vertrieben, setzten sich aber dann wieder mit Waffengewalt in den Besitz der Herrschaft, nahmen sich heraus, Mitbürger zu verbannen, Städte zu zerstören, Brüder, Gattinnen, Eltern umzubringen und anderes, was so bei Königen üblich ist. (Sontheimer)

Der germanische König hingegen wird in der allgemeinen Schilderung (außer in c. 25) ohne negative Tendenz erwähnt; seine Macht und Befugnisse sind kaum faßbar.¹⁰ Allgemein vermittelt der erste Teil der Germania eher den Eindruck einer aristokratisch-republikanischen Verfassung, wenigstens wird nicht sichtbar, daß der unterschiedliche Gebrauch von *rex* und *princeps* bzw. *principes* auch eine unterschiedliche Verfassungsstruktur reflektiert.¹¹ Nicht wenige Forscher halten die Begriffe *rex* und *princeps* sogar für synonym verwendet,¹² zumindest bleibt das Verhältnis des *rex* zu den sehr viel häufiger erwähnten *principes*¹³ unklar.

10. Gerade die Dürftigkeit der gegebenen Informationen veranlaßt zu großzügigen Spekulationen über die Verfassungsstrukturen in taciteischer Zeit. Man glaubt das nur allzu berechtigte *argumentum ex silentio*, wie es zum Beispiel Baetke vorträgt, leicht ins Leere laufen lassen zu können mit dem Hinweis, daß Tacitus sich eben für wesentliche verfassungsrechtliche Fragen nicht interessiert habe, daß aber nichts in der taciteischen Darstellung den eigenen Entwürfen widerspreche. – Baetke, *Yngvi* 7 hatte konstatiert: „Schon Tacitus hat sich über die verfassungsrechtlichen Zustände bei den Völkern, über die er Nachrichten erlangen konnte, informiert. Weder er noch andere Historiker vor ihm und nach ihm berichten von einem sakralen Königtum bei den Germanen überhaupt oder bei einzelnen Stämmen.“

11. A. A. Lund, *Zur Schilderung der germanischen Gesellschaft bei Caesar und Tacitus*. *Classica et Mediaevalia* 36, 1985, 186f.; Suerbaum, *Interpretationen* 128f. u. Anm. 75.

12. Schon Gudeman, *Germania* 78f.: „*rex*“ ist eben schlechthin nichts anderes als ein Name für das staatliche Oberhaupt. Zweitens sind für T. *rex* und *princeps civitatis* synonyme Begriffe, gab es doch selbst im Germanischen keine allgemeingültige Bezeichnung für „König“. Zusammenfassung der Diskussion bei Suerbaum, *Interpretationen* 125ff.; bes. Anm. 70; 75; 77.

13. Vgl. die Belege bei A. Gerber u. A. Greef, *Lexicon Taciteum* (1891–1903; Nachdr. 1962) s.v. *rex* 1406ff., bes. 1408; de *Germanis*; s.v. *principes* 1181ff., bes. 1182: de *principibus Germanorum*.

„Man könnte aus Tacitus Worten sowohl herauslesen, daß in sämtlichen germanischen Völkern ‚reges‘ und ‚principes‘ vorkamen, also nebeneinander standen, wie auch, daß es solche gab, die von ‚reges‘ und solche, die von ‚principes‘, und daneben womöglich auch solche, die von beiden regiert wurden.“¹⁴

Bei aller Unsicherheit bleibt der ‚republikanische‘ Gesamteindruck. Entsprechend verstanden die meisten Verfassungshistoriker die taciteische Darstellung wie folgt:

„Es gab keinen Gegensatz zwischen Monarchien und Republiken; die Königsstaaten sind gleichfalls aristokratische Republiken, wenn auch gekrönt.“¹⁵

Im zweiten Teil der Germania bietet die sog. *climax regia* den oben beschriebenen abweichenden Befund. Während im ersten Teil (außer in c. 25) der Begriff *rex* „ohne guten oder schlechten Nebensinn einfach als ‚Herrscher‘, ‚Monarch‘ verwendet“ wird, nähert sich im zweiten Teil *rex* schrittweise dem *tyrannus*, *dominus*.¹⁶ Man hat versucht die innere Spannung zwischen beiden Abschnitten zu mindern, indem man die *climax regia* als Ergebnis rhetorischer Überspitzung, eines Irrtums, bzw. vereinzelter Ausnahmen charakterisierte, oder gar mit der Vermutung, Tacitus habe diese suebischen Stämme als Nichtgermanen beschreiben wollen.

Gerade in der Konstatierung des ‚Nicht-zueinander-passens‘ liegt m.E. der Schlüssel zum Verständnis des Problems. Denn Tacitus

14. Lintzel, Germanische Monarchien 230.

15. Mitteis, Deutsche Rechtsgeschichte 31; Suerbaum, Interpretationen 128 Anm. 75: „In der ersten, allgemeinen Hälfte der Germania liegt der Schilderung der institutionellen und sozialen Verhältnisse durchgängig eine nicht-monarchische Vorstellung zugrunde. Von 25, 2 abgesehen, ist von monarchisch regierten Stämmen erst ganz am Ende die Rede.“ - Anders natürlich Lintzel, Germanische Monarchien: „Das Königtum, wie es Tacitus kennt, muß danach im allgemeinen eine Art von Gewaltherrschaft dargestellt haben oder wenigstens auf dem Umweg über sie zustande gekommen sein.“ Tacitus habe die Macht des germanischen Königs nur in Hinblick auf den „verhaßten Absolutismus der römischen Caesaren“ relativiert (ebd. 234f.).

16. Definition bei Suerbaum, Staatsbegriff 92.

hat sich das Thema „germanisches Königtum“ nicht gestellt; so ist ihm vermutlich entgangen, daß die unter dem Suchraster „König“ aufgefundenen Informationen nicht zueinander passen. Als Antwort auf eine der Germania fremden Fragestellung neugeordnet, geraten Aussagen in Widerspruch zueinander, die sich an ihrem jeweiligen Platz in ein durchaus sinnvolles Bild fügen. Beide Teile verfolgen (im ursprünglichen Zusammenhang der Germania) völlig unterschiedliche Grundgedanken. Die Anordnung der Verfassungsformen im Völkerkatalog ist geprägt von der Vermittlung historischer Dynamik, sie soll die Degression der Kultur ins Archaische veranschaulichen.¹⁷ Für den allgemeinen Teil hat sich Tacitus die Aufgabe gestellt, das Bild eines Volkes im Zustand der Freiheit zu zeichnen. Man darf ihm zutrauen, daß der nachhaltige Eindruck ‚republikanischer Freiheit‘ der Darstellung der Volksversammlung gewollt ist.

In Hinblick auf die Beschreibung der Volksversammlung habe ich dieses Phänomen die „Überkreuzung verschiedener Leitideen“ genannt. Weil es m.E. für das Verständnis des Textes wesentlich ist, sei es hier noch einmal an einem Beispiel vertieft.

- Nach c. 12 werden Verräter, Überläufer, Kriegsscheue und Feiglinge vom Volksgericht zum Tode verurteilt.
- Nach c. 6 zieht Feigheit vor dem Feind allgemeine moralische Ächtung nach sich, die von der Teilnahme an Volksversammlung und sakralen Handlungen ausschließt. Dieser Schande (hier nicht mit der Todesstrafe belegtes Verbrechen) entziehen sich viele durch Selbstmord.
- Nach c. 7 wiederum vollziehen Priester - auf Befehl der Gottheit - die Todesstrafe direkt im Feld (s.u.).

Aus dem Zusammenhang gerissen und einem der Germania fremden Ordnungsprinzip unterstellt („Germanisches Strafrecht: Kriegsrecht u. Fahnenflucht“), können die Aussagen nicht zueinander passen; an ihrem jeweiligen Platz fügen sie sich in Tacitus eigene Fragestellung harmonisch ein: c. 6 thematisiert germanische Kampfgesinnung und Krieger e h r e. Ehrlosigkeit ist eine persönliche Schande, die Verachtung hervorruft und manchmal Selbstverurteilung. In den c. 7 u. 12 überschneiden sich römische *libertas* (das Volksgerichtsurteil über das *crimen publicum* gilt als Inbegriff republikanischer Freiheit und darf deshalb bei der Darstellung der Volksversammlung nicht fehlen) und barbarische *libertas* (Abwesenheit von normalen Befehlsstrukturen).

17. Vgl. oben S. 51f.

II. Königtum in c. 7

Auch das in Hinblick auf das germanische Königtum am häufigsten diskutierte Kapitel hat nicht das Königtum zum Gegenstand; die Ausführungen sind Teil einer breiten Darstellung des germanischen Heerwesens, wie immer in der Germania wird Königtum also auch hier nur bei der Behandlung einer anderen Thematik erwähnt.

Der berühmte Einleitungssatz des Kapitels – *reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt* – soll die in c. 6 offen bleibende Frage nach der germanischen Heerführung beantworten; der folgende sofort die Vorstellungen zurückweisen, die der römische Leser mit den Begriffen *rex* und *dux* verbinden könnte:

(7, 1) *nec regibus infinita aut libera potestas, et duces exemplo potius quam imperio, si prompti, si conspicui, si ante aciem agant, admiratione praesunt.*

Selbst Könige haben keine unbeschränkte oder freie Herrschergewalt, und die Heerführer erreichen mehr durch ihr Beispiel als durch Befehle: sie werden bewundert, wenn sie stets zur Stelle sind, wenn sie sich auszeichnen, wenn sie in vorderster Linie kämpfen. (Fuhrmann)

Die Assoziation¹⁸ *rex* → „was so bei Königen üblich ist“ (hist.V 8) wird abgewehrt: *nec regibus infinita aut libera potestas*, der germanische König hat keine unbeschränkte Herrschergewalt, die ihm ein Verhalten wie das des jüdischen Königs erlaubt. Militärische Führung ruht bei den Germanen – im Gegensatz zu Rom – nicht auf dem *imperium*, sondern vielmehr auf dem anfeuernden Beispiel des Heerführers (*duces exemplo potius quam imperio praesunt*).

In der Regel wird angenommen, die Aussage beanspruche über den militärischen Bereich hinaus Allgemeingültigkeit: Aus der

18. Die Assoziation, die der römische Leser mit dem Begriff *rex* verbinden könnte, aber nicht verbinden muß (vgl. Livius [oben S. 47] und Cicero [unten S. 113]). Es sind offenbar gerade die ‚fremden‘ Könige (bei Cicero die spartanischen, bei Tacitus die jüdischen), denen der Römer mit besonderem Vorbehalt begegnet; direkt ausgesprochen wird dies von Tacitus in den Annalen (IV 35): „ausländische Könige, oder alle, die mit gleicher Grausamkeit wüten.“ – Germania c. 7 wird die mögliche Assoziation *regnum* = Gegensatz von *libertas* abgewehrt. Der Satz steht damit, wie bereits Frahm bemängelte, in direktem Gegensatz zu 25, 2.

plausiblen Erwägung, daß Machtausübung im militärischen Bereich kaum geringer gedacht sein kann als im zivilen; d.h. wenn Tacitus *potestas* und *imperium* in Hinblick auf den Oberbefehl relativiert, will er diese Einschränkung als allgemeingültig verstanden wissen.

Weitgehend einig ist man sich auch darin, daß die Kriterien *nobilitas* und *virtus* nicht als Gegensatzpaar verwendet sind; d.h., daß sich der König auch durch Tapferkeit, der Heerführer auch durch vornehme Geburt auszeichnen muß.¹⁹ Aber das Verhältnis von *rex* und *dux* zueinander ist so schwerverständlich wie das Verhältnis von *rex* und *princeps* bzw. *principes*.

- Hat der König im *dux* eine Art obersten General neben sich? Oder ist bei monarchisch regierten Stämmen das Ducat ein Aspekt des *rex*?
- Haben nur königslose Stämme einen *dux* und wählen sie einen Heerführer nur für die Kriegsdauer, oder sind hier die *duces* mit den *principes* identisch?
- Oder bezeichnet – mit Schlesinger – der taciteische *dux* den Gefolgschaftsführer, der lediglich die Gefolgschaftskriegszüge führt, während die Kriegsführung im ‚Volkskrieg‘ in Händen der jeweiligen Regierung (König oder Adelsrat) liegt? Dann könnten in einem königslosen Stamm neben den *principes* (verstanden als regierender Adelsrat) die *duces* (Gefolgschaftsführer) stehen, in einem monarchischen Stamm neben dem König *principes* (verstanden als eine Art Adelsbeirat) und *duces*.²⁰

Allein die Tatsache, daß die Forschung so grundverschiedene, einander widersprechenden Konzepte auf der Germania aufbauen woll-

19. Vgl. z.B. E. Kaufmann, König. HRG 2 (1978) 999ff.; bes. 1009. – Eine Diagnose, die einerseits auf empirischer Beobachtung beruht, andererseits auf der Feststellung, daß sich bei Tacitus die Begriffe *rex* und *dux* in ihrer Verwendung überschneiden (vgl. ann. XII 29: *Hermundurorum rex*; ann. II 63: *Vibilio dux*). – Anders Schlesinger, Heerkönigtum. Er sieht in der Formulierung eine „sehr scharfe“ Trennung zwischen den Auswahlkriterien von *rex* und *dux* (109) und will mit dieser Trennung die hochmittelalterliche Auseinandersetzung um Erblichkeit und Idoneität begründen, da das mittelalterliche Königtum aus der „Vereinigung beider Führungsformen entstanden“ und der mittelalterliche König „sowohl *rex* wie *dux*“ sei (133).

20. Neuester Überblick über die Diskussion um „Herzogname und Herzogamt“ in RGA 6² (1986) s.v. *dux* 296ff.

te, macht deutlich, daß an den Text Ansprüche gestellt werden, denen Tacitus nicht gerecht werden will noch kann. Vor allem Schlesingers komplizierter Ansatz zeigt die Grenzen, die dem Bemühen um eine verfassungsrechtliche Fixierung der Begriffe *rex*, *princeps* und *dux* in der Germania gesetzt sind. Wenn man z.B. *princeps* an einer Stelle als Synonym für König begreift, an anderer als Bezeichnung für ein Mitglied des regierenden Adelsrats versteht, dann als Bezeichnung für ein Mitglied des königlichen Beirats und schließlich als Gefolgschaftsherrn (c. 13-15), ist die Wortwahl des Tacitus für die Interpretation der jeweiligen Stelle völlig gleichgültig. Entspricht aber diese Beliebigkeit dem taciteischen Stil, sind die von der Forschung so präzise definierten und differenzierten verfassungsrechtlichen Formen an keiner Stelle verifizierbar. M.E. benennt *dux* in c. 7 den funktionalen Aspekt der Heerführung - unabhängig davon, wer die Position im einzelnen einnehmen mag. Der *rex* ist nur deshalb eigens erwähnt, weil die Frage nach dem militärischen Oberbefehl aus römischer Sicht schlechthin die Frage nach der obersten Gewalt ist und Tacitus überhaupt Könige bei den Germanen kennt. Ich bezweifle, daß er sich die Frage nach der „Abgrenzung der Funktion“ der militärischen Gefolgschaftsführung „im Verhältnis zur kriegerischen Sphäre des Königtums und des gentilen Prinzipats“²¹ gestellt hat; man wird sie deshalb aus der Germania kaum beantworten können.

Germanische Befehlsstrukturen

Bereits im ersten Satz seiner Ausführungen über germanische Heerführung legt Tacitus Wert darauf, die ‚normalen‘ Vorstellungen von *rex* und *dux* zurückzuweisen. Im folgenden vertieft er seine Darlegung durch eine Behauptung, die zu den schwierigsten in der Germania überhaupt gerechnet wird und die m.E. die - für die Frage ‚sakrale Legitimierung germanischer Herrschaft in der Germania‘ - wichtigste Passage darstellt:

21. Formulierung des Forschungsproblems durch H.-P. Naumann, *dux*. RGA 6²(1986) 297.

(7, 1) *ceterum neque animadvertere neque vincere, ne verberare quidem nisi sacerdotibus permissum, non quasi in poenam nec ducis iussu, sed velut deo imperante, quem adesse bellantibus credunt.*

Übrigens ist es nur den Priestern erlaubt, jemanden hinzurichten, zu fesseln oder auch nur zu schlagen, und sie handeln nicht, um zu strafen oder auf Befehl des Heerführers, sondern gewissermaßen auf Geheiß der Gottheit, die, wie man glaubt, den Kämpfenden zur Seite steht. (Fuhrmann)

Der offensichtliche Widerspruch zu Caesars *magistratibus qui ei bello praesint et vitae necisque habeant potestatem deliguntur* (bellum Gallicum VI 23) ließe sich mit dem Hinweis auf mögliche Veränderung der germanischen Heeresverfassung im 150 jährigen Zeitraum zwischen bellum Gallicum und Germania noch erklären; man müßte aber die Voraussetzung akzeptieren, daß die Macht des germanischen Heerführers - trotz zunehmender militärischer Auseinandersetzungen mit Rom - eine Einschränkung, keine Erweiterung erfuhr.²²

Aber hier mochte auch vom hohen Quellenwert der Germania überzeugte Forschung Tacitus denn doch nicht mehr folgen. Die Leugnung jeglicher Strafgewalt des Feldherrn, bzw. die strikte Trennung zwischen Befehls- und Strafgewalt, ist auch von germanenkundlicher Seite immer als unerträglich abgelehnt worden. Die wichtigsten Versuche, die Schwierigkeiten dieser Stelle zu beseitigen, sind die folgenden:

1. Gudeman vermutet einen gemeinschaftlich - von Priestern und Heerführung - organisierten Betrug: der Heerführer habe eben (heimlich) doch den Strafbefehl gegeben, die Priester das Vorgehen mit dem Willen der Gottheit bemäntelt.²³

2. Die Mehrheit der Forschung versuchte, das Problem aufzulösen, indem sie *dux* und *sacerdos* miteinander identifizierte; *sacerdos* wäre nach dieser Interpretation der Heerführer in seiner priesterlichen Funktion:

„Eine von der obersten Heeresleitung unabhängige Strafgewalt ist nicht denkbar, und überdies ist auch der Heerführer selbst Vertreter des Got-

22. Diese Konsequenz zieht Gudeman, Germania 80; unter anderen Voraussetzungen auch Schlesinger, vgl. unten Anm. 25.

23. Gudeman, Germania 81.

tes. In seinem Sinn und Auftrag wird tatsächlich das Strafrecht gehandhabt und in dem Ausnahmezustand des Krieges sogar mit größerer Strenge als sonst. Wenn dem eine religiöse Weihe gegeben wird, so verstärkt dies eher die Stellung des Führers, der doch die Fäden in der Hand hat, als daß es sie schädigt.“²⁴

Die Verschmelzung von Heerführer und Priester zu einer Person hat den schönen Nebeneffekt, daß damit die sakrale Gebundenheit germanischer Herrschaft plötzlich im Text zu stehen scheint, setzt sich jedoch in Widerspruch zu Tacitus' ausdrücklichem *nec ductis iussu*.

3. Reinhard Wenkus folgt einem Vorschlag Walter Schlesingers, mit *dux* sei nicht der Führer des Gesamtheeres, sondern der der Gefolgschaft gemeint. Er hält die Behauptung für unproblematisch, da sie auf die Strafgewalt des Gefolgschaftsführers bezogen sei. Abgesehen davon, daß Tacitus sich in diesem Fall bemerkenswert mißverständlich ausgedrückt hätte – er benutzt überdies in den als Gefolgschaftsdarstellung interpretierten Kapiteln 13-14 (15?) ausschließlich das Wort *princeps* –, läßt sich mit dieser Interpretation die Schwierigkeit der Stelle nicht umgehen; wenn niemandem außer den Priestern ein Züchtigungsrecht zugesprochen wird, bleibt die Feststellung, daß der Führer der Gefolgschaft eo ipso im Gesamtverband keine Befehls- und Strafgewalt habe, unerheblich.²⁵

Nur Gudemans zynische Interpretation des Gottesbefehls als Volksverdummung bleibt in sich widerspruchsfrei.

24. Much, *Germania* 160; vgl. auch Höfler, *Sakralcharakter* 98.

25. R. Wenkus, *dux*. RGA 6² (1986) 304. – Schlesinger selbst hat die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Interpretation ergeben, durchaus erkannt. Er möchte deshalb zwischen Gefolgschafts- und Volkskrieg unterscheiden und die ganze Passage auf den Gefolgschaftskrieg bezogen wissen. Daraus erwächst allerdings ein neues Problem, denn in diesem Fall hätte Tacitus ausschließlich die Frage nach der Disziplinargewalt im Gefolgschaftskrieg behandelt. Schlesinger versucht diese Schwierigkeit zu umgehen, indem er den Gefolgschaftskrieg als den Normalfall in taciteischer Zeit bezeichnet. Schlesinger, *Heerkönigtum* 119ff.

imperium

Der Anstoß erregende Satz kann nicht als mißverständliche oder unklare Beschreibung der priesterlichen Funktion des Heerführers, der eingeschränkten Befehlsgewalt eines Gefolgschaftsführers²⁶ oder schlicht als Irrtum abgetan werden. Denn er erweist sich als wichtiger Baustein in einer konsequent durchgeführten Gesamtkonzeption, die auf dem Schlüsselbegriff *imperium* aufgebaut ist. Aufgezählt sind nicht irgendwelche beliebigen Züchtigungsmaßnahmen, sondern jene, die nach römischem Sprachgebrauch das *ius coercendi* des Imperiumträgers umschreiben: *animadvertere*,²⁷ *vincire*, *verberare*. Die Polizeigewalt (*coercitio*) des römischen Höchstmagistrats ist Ausfluß seines *imperium*, augenfällig demonstriert durch die *fascēs*.

„*Virgae* und *securae* haben selbstverständlich in früher Zeit nicht nur eine symbolische Bedeutung gehabt, sondern waren Rechtsmittel, Waffen im engeren Sinne. Das ist im Falle der *securae* unmittelbar einsichtig ... Die alte magistratische Exekution fand in Anwesenheit des Magistrats statt und wurde von dessen Likatoren ausgeführt. ... Als Aufgabe der *virgae* in den *fascēs* gibt man gewöhnlich an, sie seien das klassische Koerzitionsmittel eines römischen Magistrats gegenüber den Bürgern (*verberatio*).“²⁸

26. Auch für Suerbaum, Interpretationen 127 steht außer Zweifel, daß in den Satz das Königtum einbezogen ist: „Erst die folgenden Ausführungen über das nur den Priestern (die in göttlichem Auftrag handeln) zustehende Recht auf *animadvertere*, *vincire* und *verberare* lassen auf den Sinn des Satzes über die Befugnisse der Könige zurückschließen.“

27. „Umgekehrt wird *animadvertere*, dem Wortsinn nach ‚berücksichtigen‘, durch verengenden und verschleiernnden Gebrauch nicht bloss Bezeichnung der Ahndung, sondern der regelmässige Ausdruck für Hinrichtung.“ Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899; Nachdr. 1955) 911.

28. B. Gladigow, Die sakralen Funktionen der Likatoren. ANRW I 2 (1972) 307 u. 309. Vgl. auch: E. Meyer, *Römischer Staat* 142: „Besonders eindrücklich trat die Amtsgewalt des Imperiumsträgers ... in den Rutenbündeln (*fascēs*) mit den Beilen zutage, den Symbolen seiner Zwangs- und Strafgewalt, die ihm von den Likatoren vorangetragen wurden.“; K.-H. Vogel, *Imperium und Fascēs*. Zeitschr. Rechtsgesch., Rom. Abt. 67, 1950, 62ff.; K. Latte, *Todesstrafe*. RE Suppl. 7 (1940) 1610ff.

Durch die Aufzählung der Coercitionsmaßnahmen wird der Gedanke, daß germanische Heerführer nicht über eine dem römischen Feldherrn entsprechende Befehlsgewalt²⁹ verfügen, noch einmal ausdrücklich bestätigt: Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, heißt es noch einmal *nec ducis iussu*, denn selbstverständlich legt der Magistrat bei der Züchtigungsmaßnahme nicht selbst Hand an, sondern befiehlt deren Ausführung:

„Nach dem Befehl des *virgas expedire*, die Ruten loszubinden, wurde der Verurteilte entkleidet (*spoliare*) und gefesselt; dabei band ihm der Liktör die Hände entweder einfach auf den Rücken oder fesselte ihn gleichzeitig an einen Pfahl. Auf den ausdrücklichen Befehl des Beamten ‚*age lege*‘ erfolgte dann die Geißelung (*verberatio*) und in der überwiegenden Zahl der Fälle die eigentliche Tötung des Delinquenten durch Beilschlag.“³⁰

Gleichzeitig greift der Satz die Idee der *libertas* wieder auf. Denn mit der Entwicklung der Republik unterliegt der römische Bürger der Strafgewalt des Magistrats nicht mehr unbeschränkt. Zuerst im Amtsbereich *domi* – später auch außerhalb der Stadtgrenze – hat der von der Coercitionsmaßnahme Bedrohte das Recht, an die Volksversammlung zu appellieren. Dieses *ius provocationis* – das Recht des römischen Bürgers seine Sache in die Zuständigkeit des Volksgerichts zu bringen – wurde als Inbegriff republikanischer Freiheit (*vindex libertatis*, *arx libertatis tuendae*) verstanden. Spätestens seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert wird der Magistrat selbst mit schwerer Strafe belegt, wenn er Tötung, Fesselung oder Auspeitschung anordnet, ohne das Provokationsrecht zu beachten.³¹ Vergleiche Ciceros Aufschrei im Prozeß gegen Verres:

(in Verrem II 5, 170) *facinus est vincere civem Romanum, scelus verberare, prope parricidium necare, quid dicam in crucem tollere?*

29. Meyer, Römischer Staat: „Fasces und Amtsgewalt gehörten untrennbar zueinander; wo das eine war, konnte das andere nicht fehlen und umgekehrt, und die Griechen übersetzten den für sie unübersetzbaren Begriff des Imperiums auch mit „Rutenbündel“ und nannten den Provinzstatthalter „den mit den sechs Beilen“.“

30. Gladigow, Liktoren 310; vgl. auch Mommsen, Strafrecht 916.

31. J. Bleicken, provocatio. RE 23, 2 (1959) 2444ff.

Es ist eine Schandtat, einen römischen Bürger zu fesseln, ein Verbrechen, ihn zu schlagen, sozusagen Versündigung, ihn zu töten, was soll ich zu einer Kreuzigung sagen?

Auf den ersten Blick scheint Tacitus also einen Grundpfeiler republikanischer Freiheit bei den Germanen wiederzufinden; aber er hat in Hinblick auf die ganz anders strukturierte barbarische Freiheit den Gedanken wesentlich verändert: es fehlt die rechtliche Begrenzung. Die rechtliche Begrenzung magistratischer Züchtigungsgewalt beschreibt Cicero in seiner Abhandlung über ideale Gesetzgebung:

(de legibus III 3 (6)) *magistratus nec oboedientem et innoxium civem multa vinculis verberibusve coerceto, ni par maiorve potestas populusve prohibessit, ad quos provocatio esto. cum magistratus iudicasset inrogassilve, per populum multae poenae certatio esto. militiae ab eo qui imperabit provocatio nec esto, quodque is qui bellum geret imperasset, ius ratumque esto.*

Die Obrigkeit soll einen ungehorsamen und schuldigen Bürger mit Geld- oder Haft- oder Prügelstrafe züchtigen, außer wenn eine gleiche oder höhere Obrigkeit oder das Volk dagegen einschreitet. An sie soll Berufung möglich sein. Wenn die Obrigkeit das Urteil gesprochen oder die Strafe verhängt hat, soll eine Anfechtung der Geldbuße oder der Strafe beim Volke möglich sein. Im Heeresdienst soll es keine Berufung gegen den Oberbefehlshaber geben, und was der Leiter des Krieges befiehlt, soll gerecht und gültig sein. (Ziegler)

Tacitus behauptet für die Germanen – statt der Überprüfung eines Strafbefehls auf seine Rechtmäßigkeit – schlicht ein generelles Züchtigungsverbot und läßt dieses darüber hinaus auch im militärischen Bereich gelten.³² Es ist nicht auszuschließen, daß Tacitus – in verklärender Rückschau auf die Republik – eine *provocatio* des Solda-

32. „Die *disciplina militaris* ist ein eigener, besonders wichtiger Bereich. Sie beruht auf der absoluten Befehlsgewalt des jeweiligen Inhabers eines *imperium*, gegen die kein Einspruch (*provocatio*) möglich ist.“ H. Cancik, Disziplin und Rationalität. Zur Analyse militärischer Intelligenz am Beispiel von Caesars „Gallischem Krieg“. Saeculum 37, 1986, 166ff.; Zitat 175.

ten gegen den Feldherrn im Feld für möglich hielt.³³ Ganz sicher beschreibt Tacitus die germanischen Verhältnisse als Gegensatz zu denen im kaiserzeitlichen Heer. Die Klage römischer Soldaten über die exzessive Ausübung des Züchtigungsrechtes findet sich in seinen historischen Schriften sehr häufig. So läßt er (ann. I 26) beim Aufstand der pannonischen Legionen die verbitterten Soldaten klagen, Vergünstigungen zu gewähren sei keiner berechtigt, töten und schlagen sei natürlich jedem erlaubt: *at hercule verbera et necem cunctis permitti*. In direktem Gegensatz dazu formuliert er in der Germania: (7,1) *neque animadvertere neque vincere, ne verberare quidem (nisi sacerdotibus) permissum*.

Aber die Priester sind auch nicht als Vollstrecker eines Volksgesichtsurteils gedacht (deshalb *non quasi in poenam*). Die wilde Freiheit der Barbaren kennt keine rechtliche Begrenzung der Strafgewalt (*domi*) und erträgt sie (deshalb?) nicht einmal in der Form einer Disziplinargewalt des Feldherrn. Wie man unter solchen Bedingungen überhaupt ein Heer führen kann, hat Tacitus bereits teilweise beantwortet: durch anfeuerndes Beispiel (*duces exemplo praesunt*).³⁴

Dennoch bleibt – für den römischen Leser – die Klärung der Frage nach dem Träger und der Ausführung des Züchtigungsrechtes zwingend. Antwort gibt der viel diskutierte Satz: Träger der Coercitionsgewalt ist die im Kampf anwesende Gottheit; auf ihren Befehl (*deo imperante*) führen Priester die Züchtigung aus, gewissermaßen als Likatoren der Gottheit.

Wenn Gudeman vermutet, daß sich die ungebärdigen Germanen kaum anders als durch Gottesfurcht hätten disziplinieren lassen, trifft er mit dem, was er für reales Faktum hält, das von Tacitus Intendierte: Germanische Kampfdisziplin muß hergestellt werden durch die Kräfte, die Germanen binden können: *religio* und *mores*.

33. Zur verklärenden Rückschau auf die Provokationsgesetzgebung der Republik: Bleicken, *provocatio* bes. 2446ff.

34. Vgl. auch die spitze Bemerkung des Livius (II 6, 8) *decorum erat tum ipsis capessere pugnam ducibus*. „Damals (= in der Zeit der jungen Republik) war es noch Ehrensache für die Feldherrn, selber an der Schlacht teilzunehmen.“ – Entsprechend auch Livius II 19, 5.

Deshalb ist plausibel, den Ausführungen über Heeresverfassung und Disziplinargewalt, die Beschreibung der Heeresaufstellung in Sippenverbänden und der Anwesenheit von Weib und Kind in der Schlacht folgen zu lassen (c. 7, 2 u. 8), was moderne Forschung oft als übergangslos kritisiert hat. Es ist der dritte Teil der Antwort, was in einem germanischen Heer Befehlsstrukturen ersetzt: 1. das leuchtende Vorbild des Heerführers, 2. religiöse, 3. sittliche bzw. emotionale, familiäre Bindung.

Um die religiöse Bindung, den Glauben an die Anwesenheit der Gottheit in der Schlacht, zu belegen, kehrt Tacitus in die römische Vorstellungswelt zurück: Mit den *effigies* und *signa*, die vor dem Kampf aus dem Fahnenheiligtum geholt werden (bei Barbaren natürlich ein Hain), trägt man die Götter in die Schlacht.³⁵

In den historischen Schriften des Tacitus ist der religiöse Gehalt römischer Feldzeichen sehr häufig belegt. Man beachte das Verhalten des Antonius Primus bei der Meuterei der Galbanischen Legionen: (hist. III 10) *conversus ad signa et bellorum deos ... orabat* („er wandte sich zu den Feldzeichen und Göttern des Krieges und betete“), das des Legaten Munatius Plancus bei der Meuterei der rheinischen Legionen: (ann. I 39) *illic signa et aquilam amplexus religione sese tutabantur* („dort umfaßte er die Feldzeichen und Adler und versuchte, sich durch ihre Heiligkeit zu retten“) oder die Beschreibung: (ann. XV 29) *hinc agmina legionum stetere fulgentibus aquilis signisque et simulacris deum in modum templi* („dort standen die Reihen der Legionen mit ihren glänzenden Adlern, Feldzeichen und Götterbildern, die zu einer Art heiligen Stätte zusammengestellt waren.“ Hoffmann) Tacitus hält die Vorstellung für universell: (hist. IV 22) *ut cuique genti inire proelium mos est* („wie es bei jedem Volk üblich ist, wenn es in die Schlacht zieht“). Ob man ihn nach diesem Befund für den religiösen Gehalt germanischer Feldzeichen, bzw. der Herrschaftszeichen des Heerkönigtums in

35. Zur sakralen Bedeutung der röm. Feldzeichen A. von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres*. Westdt. Zeitschr. Gesch. u. Kunst 14, 1895, 1ff.; zum Fahnenheiligtum ebd. 89ff.; zu den Tierbildern der Legionsabzeichen ders., *Die Fahnen des römischen Heeres*. In: ders., Aufsätze zur Heeresgeschichte (1972) 1ff., bes. 54ff.

Anspruch nehmen darf,³⁶ scheint mir sehr fraglich.

Modell einer Gesellschaft *sine lege, sine imperio*
- *imperium dei* -

Das ganze siebte Kapitel behandelt also durchgehend ein Thema: Heerführung, Befehlsgewalt, Befehlsstruktur - eben *imperium*. Die Behauptung, der Heerführer habe keine Disziplinargewalt, ist dabei zunächst ein brillanter Kunstgriff, der an dieser einen Stelle die ganze Fremdartigkeit germanischer Verhältnisse illustrieren soll. Auf die Idee allerdings war Herodot schon ein halbes Jahrtausend vor ihm verfallen:

(Herodot I 137) „Diese Sitte lobe ich, ... daß nicht einmal der König wegen eines bestimmten Vergehens einen Menschen erschlagen darf, überhaupt kein Perser an seinem Knecht aus einem bestimmten Anlaß eine tödliche Strafe vollziehen darf. Nur wenn er nach sorgfältiger Abwägung findet, daß der Knecht ihm mehr Ärger verursacht als Dienste geleistet hat, darf er seinem Zorn soweit nachgeben.“ (Horneffer)

Da *imperium* und Strafgewalt untrennbar sind, artikuliert die Aussage darüber hinaus Tacitus' Überzeugung: Germanen kennen keine verfassungsrechtlich definierbaren Herrschaftsstrukturen, und er wollte diese Überlegung als allgemeingültig verstanden wissen, denn im folgenden wird sie systematisch vertieft. Weil Tacitus die römische verfassungs- und sakralrechtliche Trennung zwischen *domi* und *militiae*, *publice* und *privatim* vor Augen hat, thematisiert er den Gedanken dreimal:

- c. 7: Strafgewalt im militärischen Bereich (*militiae*)
- c. 11: Strafgewalt im öffentlichen, nichtmilitärischen Bereich (*domi*)
- c. 22: Strafgewalt im privaten Bereich.

Das *ius coercendi* der Priester auf der Volksversammlung nimmt Gedankengang von c. 7 für den Bereich *domi* wieder auf und dürfte

36. So u. a. K. Hauck, Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königums. Jahrb. fränk. Landesforsch. 14, 1954, 16f. mit Anm. 34.

von seinen römischen Lesern als ähnlich anstößig empfunden worden sein: (11,2) *silentium per sacerdotes, quibus tum et coercendi ius est, imperatur*. Obgleich die Germanen über eine Komitialgerichtsbarkeit verfügen, sind Disziplinierungsmaßnahmen nicht durch die Rechte der Volksversammlung begrenzt, sondern in der Hand der Priester.³⁷ Höfler versucht, die sakrale Fundierung germanischer Herrschaft auch an dieser Stelle in den Text zu legen, indem er *principes* und *sacerdotes* miteinander identifiziert:

„Wenn Tacitus diejenigen, die mit dem Schweige-Gebot die Feier einleiten, *sacerdotes* nennt, so beweist das ganz sicher nicht, daß diese sonst keine als nur sakrale Funktionen gehabt hätten, aber ebenso sicher, daß sie, nach der Meinung des Tacitus, sakrale Funktion ausübten.“³⁸

Ich halte es für undenkbar, daß ein römischer Leser den Satz in diesem Sinne hätte interpretieren können, nachdem Tacitus, einige Seiten zuvor, den Gedanken sogar für den Bereich *militiae* völlig ausgeschlossen hat. Selbst in Hinblick auf die *patria potestas*, also für den häuslichen Bereich, wird die Ausübung der Züchtigungsgewalt abgeschwächt:

(25,1) *verberare servum ac vinculis et opere coercere rarum: occidere solent, non disciplina et severitate, sed impetu et ira...*

Daß man einen Sklaven prügelt, fesselt und mit Zwangsarbeit bestraft ist selten; oft schlägt man ihn tot, nicht um strenge Zucht zu wahren, sondern in der Hitze des Zorns ... (Fuhrmann)³⁹

37. Siehe oben S. 66f. u. 104; man beachte in c. 11 die unmittelbare Spannung zwischen dem *ius coercendi* der Priester und der *potestas iubendi* der *principes*.

38. Höfler, Sakralcharakter 98; Hervorhebung von Höfler.

39. Vgl. auch von See, Barbar 59f.: „Wie wenig Tacitus - trotz seiner künstlichen Systematisierungen - den Germanen die Fähigkeit zu einer geordneten Strafordnung zutraut, gibt er dort zu erkennen, wo von der Behandlung der Sklaven die Rede ist: Er erzählt, daß man Sklaven nicht zu züchtigen, sondern gleich zu erschlagen pflege (*occidere solent*), und er beilegt sich hinzuzufügen, daß dies nicht etwa ‚um der strengen Zucht willen‘ geschehe, sondern ‚aus jähzorniger Erregung‘.“ Der Gedanke ist bei Tacitus plausibler formuliert als bei Herodot mit seinem sorgfältig abgewogenen Zorn (vgl. Zitat oben S. 108).

Die Strafgewalt der Gottheit – bei Vollzug der Züchtigung durch ihre ‚Liktoren‘ – beschneidet die Machtausübung politischer Führung in einem Maße, daß eigentlich nicht mehr von der Existenz ‚normaler‘ Befehlsgewalt die Rede sein kann; das heißt aber, in der Germania erscheint ‚weltliche Herrschaft‘ nicht als sakral gestützt, sondern im Gegenteil als durch die direkte Ausübung göttlicher Macht beschnitten. Das oft wiederholte Argument, man dürfe nicht ex silentio schließen, in taciteischer Zeit habe es kein germanisches Sakralkönigtum gegeben, denn „von Caesar und Tacitus die Wiedergabe charismatischer Vorstellungen ... zu verlangen, hieße die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen mißachten“, ⁴⁰ ist nicht haltbar.

Der theoretische Ansatz, daß religiöse Fundierung politische Machtausübung stützen, legitimieren kann, ist Tacitus durchaus vertraut. Auch, daß er – mangels „geistesgeschichtlicher Voraussetzung“ – die priesterlichen Funktionen des Heerführers habe mißverstehen müssen und daraus ein eigenständiges Sacerdotium kreiert habe, wird bei einem Vergleich mit dem Judenexkurs der Historien hinfällig. In Hinblick auf das Königtum der Juden formuliert er nachdem er beschrieben hat, was bei Königen so üblich ist – mit aller wünschenswerten Klarheit:

(hist. V 8) ... *superstitionem*⁴¹ *fovebant, quia honor sacerdotii fir-
mamentum potentiae adsumebatur.*

In Historienkommentaren gilt dies als zutreffende Beschreibung der Bestrebungen der hasmonäischen Dynastie, Königtum und Amt des Hohen Priesters in Personalunion zu halten, und die Schlußfolgerung wird für ihre präzise Analyse gelobt. In der Germania haben Tacitus nicht unversehens die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen gefehlt zu erkennen, daß Herrscher „die Ehrenstellung des Priestertums zur Festigung der Macht“ benutzen können; er hat ein ganz anderes Konzept vor Augen und deshalb profane und göttliche Machtausübung deutlich getrennt.

40. H. Wolfram, Methodische Fragen zur Kritik am „sakralen“ Königtum germanischer Stämme. Festschr. O. Höfler 65. Geb. (1968) 487.

41. Tacitus belegt die jüdische Religion mit dem abfälligen Ausdruck *superstitio*.

Tacitus hat nicht über die sakrale Fundierung germanischer Herrschaft geschwiegen, sondern religiöse Bindung geradezu in Widerspruch zu ‚staatlicher‘ Bindung gesetzt, oder – präziser formuliert – religiöse Bindung die Stelle einnehmen lassen, an der ‚staatliche‘ Ordnungsprinzipien zu erwarten wären. Der Widerspruch zwischen profaner und göttlicher Machtausübung ergibt sich erst sekundär aus der primären Thematik „Befehlsstrukturen“. Weil er sich die römische Frage nach dem *imperium* stellte und zu der Überzeugung gelangte, daß barbarische Freiheit weder ordentliche Befehlsgewalt erträgt, noch in der Lage wäre, sie aufzurichten,⁴² ergab sich eine Leerstelle, die neu zu besetzen war: die Realisierung politischer Ordnung bzw. militärischer Disziplin ist in den irrationalen Bereich verschoben. Religion, Sitte und Moral nehmen die Stelle ein, an der Institution, Befehlsstruktur, rechtlich formulierte Ordnungsprinzipien – kurz ‚Verfassung‘ – in der zivilisierten Welt stehen.⁴³ Genau besehen erweist sich das 7. Kapitel der Germania also letztlich als eine theoretische Abhandlung über „Befehlsstrukturen“. Wie häufig bei Tacitus wird jedoch das Abstrakte durch Realien, Fakten illustriert; oder, anders ausgedrückt: die Theorie in ein konkretes Bild gegossen.

Auf den viel diskutierten Einleitungssatz des siebten Kapitels sei abschließend noch einmal zurückgekommen. Aufgeladen durch die

42. Daß Germanen nach Ansicht des Tacitus unfähig sind, Befehlsgewalt zu ertragen, vertritt jetzt auch Lund in seinem neuen Germania-Kommentar (S. 28).

43. Dieser Kontrast wird an der Beschreibung der – im Gegensatz zu den übrigen Germanen – fast ‚römischen‘ Chatten (c. 30) noch einmal deutlich: Sie verfügen über Ratio, Einsicht und Geschicklichkeit (*sollertia*); sie kennen überhaupt Ordnungen (*nosse ordines*), vermögen vorausschauend und strategisch zu denken (*intelligere occasiones, differre impetus, disponere diem, vallare noctem*). Und das Wichtigste: sie gehorchen ihren Vorgesetzten (*audire praepositos*) und was überaus selten ist, sonst allein römischer Disziplin möglich, sie geben mehr auf die Führung als auf das Heer (*quodque rarissimum nec nisi Romanae disciplinae concessum, plus reponere in duce quam in exercitu*). – „Auf die Führung mehr geben als auf das Heer“ entspricht ganz der römischen Selbsteinschätzung; vgl. Livius II 39: *ut facile apparent ducibus validiorem quam exercitu rem Romanam esse*.

Auseinandersetzung um „Erbreich oder Wahlreich“ ist 7 Worten mehr Last auferlegt worden, als sie zu tragen vermögen – wie schon Gudeman zu Recht kritisierte.

Wenig weiterzuführen scheint mir die Forschungsdebatte, ob *sumere* „nehmen“ oder „wählen“ aussagen soll. Denn eindeutig ist hier der König passives Objekt einer Handlung anderer; die Königsbestellung ist abhängig vom politischen Willen eines nicht benannten Kollektivs. In diesem Sinn ist die ältere Interpretation „wählen“ durchaus zutreffend, gleich wie man sich das Verfahren im einzelnen vorstellen mag. Wichtiger – auch in Hinblick auf die Diskussion um ein germanisches Sakralkönigtum – ist die Frage nach der Bedeutung des Wahlkriteriums *nobilitas*. Die germanische Altertumskunde interpretiert *nobilitas* als Geblütsadel, daraus folgend *ex nobilitate* als „gemäß der Quantität und Qualität des adeligen Blutes.“ Die Sakraltheorie definiert diese Qualität des Adels als abhängig vom Grad der Gottabstammung.⁴⁴ In diesem Sinne erläutert Karl Bosl:

„Den bekannten Satz möchte ich kommentierend wie folgt übersetzen: Die Germanen nehmen ihre ‚Sakralkönige‘, die ihre Abstammung auf einen Gott zurückführen ... auf Grund königsfähiger Abstammung, und zwar aus dem Kreise der durch glaubensmäßig anerkannte Geblütsheiligkeit ... aufgestiegenen Familien ...“⁴⁵

Schon zu der Diskussion um Wahl nach „Geblütsrecht“ (Geblütsheiligkeit) und Wahl nach „Eignung“ in der Verfassungshistorie des Mittelalters kann der vielzitierte Satz des Tacitus nichts beitragen, denn seine Aussagefähigkeit wurde von dieser Fragestellung her verzerrt und überlastet. Und daß gar der Grad der *nobilitas* vom Grad der Gottabstammung abhängig sei, ist – bezogen auf den taciteischen Text – reine Spekulation. Zum Abschluß sei eine Passage aus Ciceros *res publica* zitiert, in der genau der Gedanke formuliert wird, den man bei Tacitus so gerne lesen will, nämlich die Unterscheidung zwischen „Königsbestellung nach Geblütsheiligkeit“ und

„Wahl nach Eignung“. Cicero lobt die römischen und tadelt die spartanischen Verhältnisse der Frühzeit:

(de re publica II 12 (23)) *quo quidem tempore novus ille populus vidit tamen id quod fugit Lacedaemonium Lycurgum, qui regem non deligendum duxit ..., sed habendum, qualiscumque is foret, qui modo esset Herculi stirpe generatus; nostri illi etiam tum agrestes viderunt virtutum et sapientiam regalem, non progeniem, quaeri oportere.*

So erkannte zu dieser Zeit dieses junge Volk doch schon etwas, was dem Lakedaimonier Lykurg entging, welcher der Meinung war, der König sei nicht zu wählen..., sondern man müsse ihn nehmen, wie immer er auch geartet sei, wenn er nur aus dem Stamme des Herakles hervorgegangen wäre. Jene unsere Vorfahren aber, so bäurisch sie noch waren, erkannten doch, daß man nach der königlichen Befähigung und Weisheit fragen müsse, nicht nach der königlichen Herkunft. (Ziegler)

44. Siehe oben S. 89f. u. unten S. 114f.

45. K. Bosl, „reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt.“ Aus dem Bildungsgut der Antike, Klass. Reihe 1, 1956, 124.

» SAKRALE ABSTAMMUNGSTRADITION DES VOLKES «

Die intensive Beachtung, die c. 2 in der Diskussion um ein germanisches Sakralkönigtum erfährt, verdankt es einem einzigen Namen, dem Namen einer dort erwähnten *gens Ingaevones*. *Ingaevones* klingt nämlich an an Namen der mittelalterlichen skandinavischen Literatur: *Ynglingar* - ein schwedisches bzw. norwegisches Königsgeschlecht; *Ingunar-Freyr*, *Yngvi-Freyr* - Komposita, die den Gott Freyr bezeichnen; *Yngvi*, *Ynglingr* - Fürstenheit der Skaldik. Schon die Tatsache, daß der Name *Ing-* damit mehr als tausend Jahre germanischer Tradition zu umspannen scheint, macht ihn für die germanische Altertumskunde beachtenswert. Der Name der *gens Ingaevones* allein nimmt in der Sakraltheorie eine wichtige Funktion ein.¹ Noch bedeutungsvoller läßt die *Ingaevones* der Zusammenhang erscheinen, in dem Tacitus ihren Namen erwähnt, im „Referat“ des einheimischen, germanischen Ursprungsmythos. Läßt sich „der Glaube des Volkes an die Gottabstammung der Könige“ nicht ohne Schwierigkeiten und nur über Umwege mit der Germania wahrscheinlich machen, so soll c. 2 zumindest „sakrale Abstammungstraditionen“ des Volkes belegen. Sogenannte „sakrale Abstammungstraditionen“ spielen vor allem in Karl Haucks und Otto Höflers Theorien von einem germanischen Sakralkönigtum eine zentrale Rolle, weil sie die religiöse Fundierung - zunächst des Verbandes - erhärten sollen.

„Der Glaube, daß das gesamte Volk von Göttern und Göttersöhnen abstammte, muß das Gesamtgefüge dieser Kulturen entscheidend geformt haben.“²

In der Überzeugung, „daß sich in älteren Epochen politisches und ethnisches Einheitsbewußtsein in sakralen Traditions-Gemeinschaften als geistige Wirklichkeit in Glaubensüberzeugungen ausgebildet“³ habe, erscheint es der Sakraltheorie zwingend, daß dann

1. Dieser Komplex wird hier ausgeklammert und in einem eigenen Kapitel behandelt (s. u. S. 184ff.).

2. O. Höfler, Abstammungstraditionen. RGA I 2(1973) 19.

3. K. Hauck, Carmina antiqua. Zeitschr. bayer. Landesgesch. 27, 1964, 2.

auch jegliche Herrschaftsausübung sakral konstituiert gewesen sein müsse. Einfacher ausgedrückt: Ein Verband, der sich sakral konstituiert hat, wird auch sakral legitimiert beherrscht.⁴ Deshalb werden von der Sakraltheorie die „sakrale Abstammungstradition des Volkes“ und die der Könige stets zusammengesehen.⁵

Bereits Felix Dahn hatte - ausgehend von seiner Theorie der Entstehung des germanischen Königtums - vermutet, daß sich nach germanischer Überzeugung die Gottabstammung des ganzen Volkes im Königsgeschlecht am reinsten erhalten habe.⁶ Damit könnte jeder Beleg für sakrale Abstammungstraditionen des Volkes zu einem Beleg für den „Glauben an die Gottabstammung der Könige“ werden; die Gottabstammung der Könige wäre dann allerdings ein Problem der Quantität des göttlichen Blutes, kein qualitatives Unterscheidungsmerkmal von König und Volk.

Als sakrale Abstammungstradition betrachtet die Forschung eine Passage innerhalb der Darstellung der germanischen *origo*, die Tacitus als Referat des einheimischen Ursprungsmythos vorträgt.

(2,2) *Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum. ei filium Mannum, originem gentis conditoremque, Manno tris filios assignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istae-vones vocentur.*

4. Vgl. Höfler, Sakraltheorie 79: „Wem es umgekehrt von vorneherein wahrscheinlicher ist, daß ein geschichtliches Phänomen als sakral, nicht als profan anzusehen sei, der wird ... sich fragen müssen, ob die betreffende Epoche ... sich im übrigen als ganz oder doch vorwiegend sakral strukturiert erweise.“ - Hervorhebung von mir.

5. Vgl. Höfler, Staatsheiligkeit 119ff.

6. F. Dahn, Die Könige der Germanen. Das Wesen des ältesten Königtums und seine Geschichte bis zur Auflösung des Karolingischen Reiches I² (1910; 1. Aufl. 1861) 19ff. - Dahn nennt dies den „mythologisch, patriarchalisch-heroischen Charakter des ältesten Königtums“, „... in der Auffassung des Volkes ist das bis zu den Göttern hinan reichende Alter des Geschlechts Grund seines Vorzugs“ (S. 27f.), warnt aber zugleich diese Komponente in Hinblick auf ihre Konsequenzen zu überschätzen: „Vergessen wir nicht, daß hier nur von der mythischen Vorgeschichte des germanischen Königtums die Rede. Viele Jahrhunderte liegen ... zwischen jener Entstehung des Königtums und den ersten Erscheinungen desselben, denen wir in der Geschichte begegnen.“ (S. 29).

In alten Liedern, der einzigen Art ihrer geschichtlichen Überlieferung, feiern die Germanen Tuisto, einen erdentsprossenen Gott. Ihm schreiben sie einen Sohn Mannus als Urvater und Gründer ihres Volkes zu, dem Mannus wiederum drei Söhne; nach deren Namen, heißt es, nennen sich die Stämme an der Meeresküste Ingävonon, die in der Mitte Herminonen und die übrigen Istävonon. (Fuhrmann)

Verständnisschwierigkeiten bereitet der nächste Satz: Will Tacitus hier eine andere römische – von seinen eigenen Auffassungen abweichende – Version mitteilen oder eine germanische Parallelüberlieferung, die Überlieferung der Marser, Gambivier ... ?

quidam, ut in licentia vetustatis, pluris deo ortos plurisque gentis appellationes, Marsos Gambrivios Suebos Vandilios affirmant, eaque vera et antiqua nomina.

Einige versichern – die Urzeit gibt ja für Vermutungen weiten Spielraum – jener Gott habe mehr Söhne gehabt und es gäbe demnach mehr Volksnamen: Marser, Gambivier, Sueben, Vandilier, und das seien die echten, alten Namen. (Fuhrman)

Der Name des erdgeborenen *Tuisto* wird in der Regel mit „zwei“ zusammengestellt und als „Zwitter, androgynes Urwesen“ gedeutet; *Mannus* mit „Mann“ im Sinne von „der Mensch an sich“. Die Ausdeutung der Namen *Ingaevones*, *Istaevones*, *Herminones* hat eine unübersehbare Fülle von Literatur hervorgebracht; so verschieden wie die etymologischen Deutungen sind die angesetzten „korrekten Grundformen“, wobei u.a. mit den Lesarten der Handschriften jongliert wird. Dabei gehen rekonstruierte Grundform, deren sprachliche Deutung und Interpretation meist eine unheilvolle Verbindung ein; im allgemeinen bestimmt das gewünschte Ergebnis sowohl die angesetzte sprachliche Form als auch deren „Übersetzung“. Im

7. Much, *Germania* 51f.; Norden, *Urgeschichte* 48 Anm. 3; Gudeman, *Germania* 56.

8. Man vgl. z.B. die Übersichten Wolfgang Krauses zu den Ingaevonen und Helmut Rosenfelds zu den Istaevonen. Selbstverständlich fügen sie der aufgezählten Fülle noch eigene Interpretationen hinzu. W. Krause, *Ing. Nachr. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl.* 10, 1944, 230ff.; H. Rosenfeld, *Name und Kult der Istrionen (Istävönon)*. Zugleich Beitrag zu Wodankult und Germanenfrage. *Zeitschr. dt. Altert.* 90, 1960/61, 166ff. – Ich habe mich für die Schreibweise *Ingaevonen*, *Istaevonen*, *Herminonen* entschieden, ohne damit in dem ausufernden Philologenstreit Stellung nehmen zu wollen.

wesentlichen stehen sich zwei Positionen gegenüber: die Völkernamen seien patronymische Ableitungen von den Namen der (ungenannten) Stammväter; oder umgekehrt: die Namen von „Stammvatern“ seien grundsätzlich aus den Völkernamen abstrahiert (vgl. so durchsichtige Bildungen wie: *Dan*, *Angul*, *Noreg*). Diese Abstraktion könnte sowohl das Ergebnis literarischer Spekulationen sein (also hier römisch), als auch Spekulation eines Stammes über seine Herkunft (d.h. hier germanisch).

Vorrangig aber stellt sich bei der Interpretation das Problem, daß die drei *gentes* der antiken Überlieferung weitgehend unbekannt sind; ihre Namen werden – außer bei Tacitus – nur von Plinius dem Älteren erwähnt, die Herminonen noch bei Pomponius Mela, sowohl bei Plinius als auch bei Mela in nichtssagenden Aufzählungen und zudem in abweichender sprachlicher Form.

Plinius erwähnt in seiner geographischen Beschreibung Nordeuropas zunächst die Ingaevonen. Nach der kuriosen Aufzählung von Völkern mit Pferdefüßen, mit körperbedeckend großen Ohren etc. auf den Meeresinseln kommt er zu den besser beglaubigten Informationen: (IV 96) *Incipit deinde clarior aperiri fama ab gente Inguaeonum, quae est prima in Germania*. IV 99-100 bietet er dann folgende Aufzählung germanischer Völker: *Germanorum genera quinque: Vandili, quorum pars Burgodiones, Varini, Charini, Gutones. alterum genus Inguaeones, quorum pars Cimbri, Teutoni ac Chaucorum gentes. proximi autem Rheno Istvaeones, quorum pars Sugambri; mediterranei Hermiones, quorum Suebi, Hermunduri, Chatti, Cherusci; quinta pars Peucini, Basternae supra dictis contermini Dacis.*

Pomponius Mela bemerkt bei der Beschreibung der Nordseeküste: (III 3, 32) *in eo sunt Cimbri et Teutoni, ultra ultimi Germaniae Hermiones.*

Tacitus selbst greift die Namen an keiner Stelle wieder auf, und auch die viel diskutierte Frage, welche Stämme zu welchem der drei Namen gehören, läßt sich aus der *Germania* nicht beantworten.⁹ Im

9. Schon vor Jahrzehnten warnte Georg Wissowa vor der Vergeblichkeit solcher Bemühungen, nichtsdestoweniger werden Zuordnungen immer wieder versucht. – G. Wissowa, *Götting. gelehrte Anzeigen* 178, 1916, 662: „Dieser [Tacitus] hat sich die Frage, ob und wie sich die im zweiten Teil der Schrift aufgezählten Stämme in die früher erwähnte Dreiteilung in Ingaevonen, Istaevonen und Herminonen einordnen, offenbar selbst niemals vorgelegt, wir können sie also auch aus ihm nicht beantworten.“

Gegensatz zu den in der „Parallelüberlieferung“ aufgezählten Marsen, Gambrivern, Sueben und Vandiliern sind die Ingaevonen, die Istaevonen und die Herminonen nirgends als politisch handelnde Verbände erkennbar: „... unsere Gruppen [bleiben] selbst bei Tacitus, abgesehen von den dürftigen geographischen Angaben ... völlig leere Namen. Nie nimmt, soweit die Quellen reichen, eine von ihnen an irgendeinem Geschehen handelnd oder dulndend teil.“¹⁰ Die meist favorisierte Lösung „Kultverbände“ basiert auf der Annahme, daß *Ing- ein Beiname des – nur im Skandinavischen belegten – Fruchtbarkeitsgottes Freyr sei, die Verbände der Ingaevonen, Istaevonen, Herminonen somit jeweils durch den Kult ihrer göttlichen Stammväter konstituiert seien.

Bereits die Verknüpfung von *Ing- und Freyr ist nicht unproblematisch, findet aber wenigstens in den oben erwähnten altnordischen Bildungen eine Stütze. Hingegen gibt es für *Irmin- und *Ist- keinerlei sicheren Anhaltspunkt für die Frage, mit welchem Gott ihr Name und ob er überhaupt mit einem Gott zu verbinden sei.¹¹ Die Zuordnungen von *Irmin- und *Ist- zu bekannten Göttern sind ziemlich beliebig. Offenherzig beschreibt Much in seinem Kommentar zu *Istaevones* das Verfahren: „Da zwei germanische Hauptgötter schon vergeben sind, hat man auf einen Beinamen des Wodan geraten.“¹² – Die Frage nach der Verifizierbarkeit eines Gottes *Ing- sei hier zurückgestellt; ihr ist ein eigenes Kapitel dieser Arbeit gewidmet.

Eigentlich müßte schon die allgemein vertretene Etymologie Mannus = Urmensch verbieten, seine Söhne als Götter anzusprechen. Forscher, die sich dieses Problems bewußt sind, sprechen

10. H. Kuhn, Ingwäonen, Erminonen, Istwäonen. In: ders., *Kleine Schriften* 4 (1978) 227.

11. Walter Baelke u.a. gelangten deshalb zu der Interpretation, die Ingaevonen, Istaevonen und Hermionen seien zwar Abstammungsgemeinschaften, durch Herleitung vom gemeinsamen – der Volkssage entspringenden – Urahn verbunden; dieser Urahn sei zwar geehrt aber nie als Gott aufgefaßt und „kultisch“ verehrt worden (vgl. Baelke, *Yngvi* 157 Anm. 3). – Zur Problematik dieser Auffassung siehe unten S.204ff.

12. Much, *Germania* 54; zu diesem Problem: K. Helm, *Erfundene Götter?* In: *Studien zur deutschen Philologie des Mittelalters*. Festschr. F. Panzer 80. Geb. (1950) 1ff.

gerne von einer Theogonie mit „zwischenengeschobener Anthropogonie“;¹³ daß aber germanischer Überlieferung bei solcher „Zwischenschiebung“ der Fehler unterlaufen wäre, einen Gott zum Sohn des „Menschen“ zu machen, ist kaum nachvollziehbar. Aber auch ungeachtet der etymologischen Deutung von Mannus ist die Göttlichkeit seiner Söhne im vorliegenden Stammbaumschema (vgl. die Graphik unten S. 188) nicht sonderlich plausibel. Man darf doch erwarten, daß der Stammbaum nicht in der Götterwelt endet, sondern auf ein Verbindungsglied zwischen Göttern und Menschen führt; nach dem üblichen genealogischen Schema müßte hier ein Halbgott oder Nachfahre eines Halbgottes als Stammvater des Volkes genannt sein. Tatsächlich spricht nichts im vorliegenden Text dagegen, daß er die ungenannten Stammväter als Menschen auffaßt: Tacitus nennt nur deren Großvater Tuisto einen Gott. Für die Sakraltheorie ist aber eine germanische Abstammungstradition, die nur „sakral“ ist in Hinblick auf den Urahn *Tuisto deus*, nicht sonderlich attraktiv, denn Tuisto ist außerhalb der Germania unbekannt und hat im Gegensatz zu *Ing- beim besten Willen keine Beziehung zum Königtum.

origo

Die viel diskutierte „sakrale Abstammungstradition“ bietet Tacitus nicht etwa in seinem Abriß über germanische Religion, sondern als Bestandteil der c. 2,1 – 4,1 mitgeteilten *origo* der Germanen;¹⁴ die *origo* des Volkes, über das er handelt, mitzuteilen, ist für den antiken Ethnographen obligatorisch und ihr Grundproblem ist die Frage, ob das Volk ein autochthones, zugewandertes oder vermisches sei (vgl. Tacitus' Wortwahl *indigena*, *adventa*, *mix-*

13. So z.B. Rosenfeld und Kuhn. Rosenfeld vertritt die Ansicht, es handle sich zwar um Kultgemeinschaften, *Ingwaz, *Herminaz und *Istwaz seien Götternamen oder -beinamen, aber nicht um Abstammungsgemeinschaften. Ingaevonen, Hermionen und Istaevonen, hätten mit ihren Namen ihre religiösen Präferenzen zum Ausdruck bringen wollen (Rosenfeld, *Name und Kult* 162ff.).

14. Dieses Ergebnis der Arbeit Nordens ist allgemein anerkannt. Die seit den humanistischen Ausgaben übliche Kapiteleinteilung ist hier irritierend, widerspricht aber selbstverständlich dieser Interpretation nicht.

ta).¹⁵ Tacitus beginnt und beendet seine Abhandlung dieses Themas mit der gleichen Feststellung, nämlich daß er die Germanen für autochthon hält:

(2,1) *Ipsos Germanos indigenas crediderim minimeque aliarum gentium adventibus et hospitibus mixtos.* - (4,1) *Ipse eorum opinionibus accedo, qui Germaniae populos nullis aliis aliarum nationum conubiis infectos propriam et sinceram et tantum sui similem gentem extitisse arbitrantur.* Die Germanen selbst sind, möchte ich meinen, Ureinwohner und von Zuwanderung und gastlicher Aufnahme fremder Völker gänzlich unberührt. - Ich schließe mich der Ansicht an, daß sich die Bevölkerung Germaniens niemals durch Heiraten mit Fremdstämmen vermischt hat und so ein reiner, nur sich selbst gleichender Menschenschlag von eigener Art geblieben ist. (Fuhrmann)

Tacitus verwendet für seine Autochthonie-Behauptung etwa folgenden Beweisgang:

Ausgangsthese: Die Germanen sind Eingeborene (2,1)

I. Aus rein pragmatischen Überlegungen, denn

1. Einwanderungen finden per Schiff statt, und dazu ist das Nordmeer zu gefährlich (2,1);
2. niemand würde in ein so gräßliches Land einwandern wollen (2,1).

II. Auch nach ihrer eigenen Überlieferung sind sie Autochthone, der Stammvater ist ein *terra editus* (2,2).

III. Es gibt natürlich auch andere Versionen:

1. Hercules sei bei ihnen gewesen,¹⁶
2. auch für die Anwesenheit Odysseus' gäbe es Belege (3,1-3).

Ich halte - entgegen diesen anderen Auffassungen - die Germanen für Eingeborene, nicht für Zugewanderte oder durch Heirat Vermischte (4,1).

Eduard Norden hat in seinen berühmten Buch über die germanische

15. F. Pfister, Tacitus und die Germanen. In: Festschr. C. Hosius (1936) 76ff.; K. Trüdinger, Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie (1918) bes. 148ff.; Norden, Urgeschichte 46f.

16. Das wäre ein Argument gegen die Unvermischtheit, denn zumindest Hercules hinterläßt häufig Nachkommen. Vgl. A. A. Lund, Die Namenssätze der Germania des Tacitus. Gymnasium 89, 1982, 301.

Urgeschichte darauf aufmerksam gemacht, wie sehr der Aufbau der germanischen *origo* und Tacitus' Argumentationsführung der des Herodot über die Archäologie der Skythen gleicht: Tacitus wie Herodot referieren zunächst die einheimische Überlieferung (Herodot IV 5-7). Beide erwähnen darauf einen weiteren Bericht, nach dem Herakles im Land gewesen sei (Herodot IV 8-10). Beide führen als Beleg für eine dritte Version Ortsnamen, Grabdenkmäler und weitere archäologische Hinterlassenschaften an (Herodot IV 11-12).¹⁷

Während die Forschung die formale Abhängigkeit des Tacitus' von Herodot in bezug auf den inneren Aufbau der *origo* durchaus anerkannt hat, blieb die inhaltliche Abhängigkeit umstritten. Naturgemäß konzentriert sich die Aufmerksamkeit der germanischen Altertumsforschung auf den zweiten Punkt der taciteischen Beweisführung, auf die laut Tacitus einheimische Überlieferung. Aber in der Struktur des Stammbaums zeigt auch sie starke Übereinstimmung mit der skythischen „Nationalsage“ bei Herodot. Norden hielt deshalb auch die germanische „Nationalsage“ für abgeleitet von der skythischen.¹⁸ Gegen diese Interpretation wird der Einwand erhoben, daß Stammbäume dieses Aufbaus außerordentlich weit verbreitet seien, die Ähnlichkeiten seien auf strukturelle oder indogermanische Urverwandtschaft zurückzuführen;¹⁹ so argumentiert z.B. Wilhelm Reeb gegen Norden: „Es liegt hier also keine Übereinstimmung zwischen Her. und Tac. vor, sondern diese Völker haben sich über ihre Herkunft ähnliche Vorstellungen gemacht.“²⁰ Interessanterweise werden auch umgekehrt von der Herodotforschung Zweifel an der Authentizität des skythischen Stammbaums mit Hinweis auf den germanischen bei Tacitus abgewehrt.²¹

Disposition und Funktion der „einheimischen Überlieferung“ in der *origo* eines Volkes waren in der Zeit des Tacitus längst alte ethno-

17. Norden, Urgeschichte 48ff.

18. Ebd.

19. Much, Germania 52ff.

20. W. Reeb, Tacitus Germania (1930) 76. Das in der Diskussion um die „Glaubwürdigkeit“ des Tacitus so häufig verwandte Argument.

21. Vgl. das Forschungsreferat bei D. Fehling, Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 9 (1971) 33ff.

graphische Tradition.²² Fraglich bleibt also allein, ob Tacitus in ein vorgegebenes Schema authentische germanische Information einbaut oder ob er auch den Inhalt der „indigenen Nachrichten“ aus ethnographischen Denkmustern gewann.²³ Grundsätzlich wären zwei Möglichkeiten denkbar: Tacitus referiert eine germanische Abstammungstradition (sakral durch die Abstammung von *Tuisto deus*). Die Übereinstimmung im Aufbau mit zahlreichen anderen Genealogien ergäbe sich dann daraus, daß diese Form des Stammbaums einen Archetyp darstellt bzw. auf indogermanische Urtradition zurückgeht. Oder Tacitus hat eine bekannte Schablone mit Namen aufgefüllt.

Daß sich Völker von einem eponymen Stammvater herleiten, ist der antiken Ethnographie selbstverständlich – vgl. Hellen, Achaios, Latinos, Arabos, Agyptos oder in der mittelalterlichen Literatur Dan, Angul, Noreg. Einen eponymen Stammvater gibt die griechische Ethnographie selbst Völkern, die – wie z.B. die Ägypter – diese Vorstellung gar nicht kennen, zudem ihrem Stammvater kaum den griechischen Namen „Agyptos“ gegeben hätten.²⁴

22. D. Timpe, Ethnologische Begriffsbildung in der Antike. RGA Ergbd. 1 (1986) 36: „Für nicht primär politisch organisierte Verbände (wie die antiken Gemeindestaaten) stellt das antike Denken vor allem das Abstammungs- und Wachstumsmodell zur Verfügung; deshalb wird überall der Topos ‚origo‘ abgefragt. Stämme sind regelmäßig Abstammungsgemeinschaften. Ihnen kommt als solchen legitimweise ein Name zu und den wissen und verteidigen zunächst die Träger selber. Gewachsene Namensgemeinschaften werden theoretisch auf einen Gründerstammvater zurückgeführt. Auch das Wissen darum ist in erster Linie, wenn nicht überhaupt allein, bei den Abkömmlingen zu erwarten, deshalb der Topos ‚indigene Nachrichten über Gründervater und Stammesgenealogien‘. – siehe auch A.A. Lund, Zum Germanenbegriff des Tacitus. RGA Ergbd. 1 (1986) 57.

23. Dem Herodot-Interpreten Detlev Fehling scheint es „denkbar abwegig, bei ihm [Tacitus] eine authentische germanische Genealogie zu vermuten. Soll die enge Beziehung zu Herodot auf zwei grundverschiedenen Wegen entstanden sein, für Odysseusinschrift, Autochthoniefrage, Namenssatz u.a. aus der ethnographischen Literatur, für die Genealogie aber aus mündlicher germanischer Überlieferung?“ Fehling, Herodot 35.

24. W. Speyer, Genealogie. RAC 9 (1976) 1159. – Solche logischen Brüche erscheinen auch, wenn die „Ursprungsage“ als Selbstaussage eines Volkes deklariert werden. So leiten sich laut Herodot die Meder nach eigener Überlieferung von Medea ab (VII 62), die Perser von Perses, Sohn des Perseus (VII 61), d.h. Herodot setzt unbekümmert die universelle Gültigkeit des griechischen Mythos voraus. – Vgl. dazu Fehling, Herodot 28ff. bes. 38.

Auch daß alles Leben, menschliches wie göttliches, aus der Erde geboren sei, ist eine weitverbreitete Vorstellung;²⁵ *quare magna deum mater materque ferarum et nostri genetrix haec dicta est corporis una*, besingt Lukrez (II 598) die Erde („deshalb heißt sie große Mutter der Götter, Mutter der wilden Tiere und unseres Leibes einzige Erzeugerin“). Während moderne Naturwissenschaft von der Monogenese des menschlichen Lebens ausgeht, ist antiker Wissenschaft eine Polygenese denkbar. Nur deshalb ist es überhaupt sinnvoll, die Frage nach der Autochthonie, der Erdgeburt, für jedes Volk neu zu stellen. Zahllose Völker können autochthon = *terra editi* sein, weil die Erde an jeder Stelle zu jeder Zeit neues Leben gebären kann. Diese Vorstellung ist so tief verwurzelt, daß sich christliche Glaubenspolemik veranlaßt sieht, dagegen zu streiten:

(Lactantius, *institutiones divinae* VI 10, 19) ... *non per omnem terram nati sunt homines e terra, ... sed unus homo a deo fictus est, ab eoque uno terra omnis humano genere completa est* ...

Die Menschen sind nicht auf der ganzen Erde aus der Erde geboren, sondern ein einziger Mensch ist von Gott geformt worden und von diesem einen ist die ganze Erde mit dem Menschengeschlecht ausgefüllt worden.

Auf dem Hintergrund so wörtlich verstandener Autochthonie korrespondiert die Erdgeburt des *Tuisto* nicht nur mit Spekulationen über die Entstehung göttlichen und menschlichen Lebens (Theogonie und Anthropogenie), sondern auch mit der Beweisführung des Tacitus bezüglich der Ethnogenese der Germanen, und es ist zu erwägen, ob nicht der *deus terra editus* direkt der Autochthonie- Behauptung entspringt.

Dabei kann bezweifelt werden, daß Tacitus die Autochthonie der Germanen so positiv versteht, wie von germanischer „Rassereinheit“ begeisterte Forschung. Die Römer selbst betrachten sich als Angehörige einer *gens mixta*, der Latiner, entstanden aus einwandernden Trojanern und Aborigines. Nicht nur die Latiner, sondern auch die eigentliche Bevölkerung der Stadt Rom entstand nach römischer Tradition durch Mischung, so in der Überlieferung vom Raub der Sabinerinnen, dem Asyl des Romulus etc. Nach der Darstellung des

25. Speyer, Genealogie 1160ff.; vgl. auch E. Ackermann, Lukrez und der Mythos. *Palingenesia* 13 (1979) 193ff.

Livius sind die Römer im wahrsten Sinne des Wortes ein zusammen-gelaufenes Volk, und nach seiner Überzeugung ist dies „der wahre Grund für die Größe Roms“ (I 8,5ff.). Er verspottet (griechische) Autochthonie-Verehrung, gemeinhin pflegten Gründerväter zu behaupten, aus der Erde sei ihnen Nachwuchs entstanden (I 8,5 *natam e terra sibi prolem ementiebantur*),²⁶ Romulus hingegen läßt er eine flammende Rede halten, man möge durch *miscere sanguinem* die göttliche Vorsehung erfüllen, ein starkes Rom zu begründen (I 9,4).

Die Germanen hingegen mußten ein unvermischter, nur sich selbst gleichender Menschenschlag bleiben, denn niemand hätte in ein so gräßliches Land einwandern wollen, was im übrigen auch rein technisch kaum möglich wäre:

(2,1) *quis porro, praeter periculum horridi et ignoti maris, Asia aut Africa aut Italia relictæ Germaniam peteret, informen terris, asperam caelo, tristem cultu aspectuque, nisi si patria sit?*

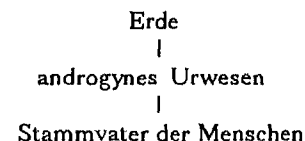
Wer hätte auch - abgesehen von den Gefahren des schrecklichen und unbekannten Meeres - Asien oder Afrika oder Italien verlassen und Germanien aufsuchen wollen, landschaftlich ohne Reiz, rauh im Klima, trostlos für den Bebauer wie für den Beschauer, es müßte denn seine Heimat sein? (Fuhrmann)

Trifft man eben dort dennoch Menschen an, so müssen sie an Ort und Stelle aus der Erde geboren worden sein, denn wo sollten sie sonst herkommen? Oder umgekehrt ausgedrückt: Aus dem Charakter des Landes ergibt sich die Autochthonie seiner Bewohner, bzw. die ihres Stammvaters.

Insgesamt macht dies das ‚Referat‘ einer germanischen Ursprungssage zumindest fragwürdig. Es stimmt bedenklich, wenn alle Aussagen der „germanischen Abstammungstradition“ in der antiken Ethnographie bzw. antiken Anschauungen fest verwurzelt sind. Damit soll nicht gesagt sein, die Germanen hätten ähnliche Vorstel-

26. Man beachte auch das Wortspiel mit der Assoziation *prolem* → *proletarius*, *natam e terra* → *terrae filius*. ‚*terrae filius*‘ ist ein römischer Schimpfname für Menschen schlechter Herkunft = der, der keine Vorfahren außer der Erde anzugeben vermag. - Vgl. A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer (1890) 344f.

lungen von ihrer Herkunft nicht entwickeln können. Ich halte es aber für nachdenkenswert, daß die wunderbare Plausibilität eines Stammbaums



erst nach der etymologischen ‚Entschlüsselung‘ von *Mannus* und *Tuisto* durch die Forschung entsteht. Die etymologische Deutung hinwiederum erfolgt unter der Prämisse, daß die Namen innerhalb einer „germanischen Ursprungssage“ einen Sinn ergeben sollten.²⁷

Es ist eben auch denkbar, daß Tacitus mit einer handvoll Namen die „germanische Ursprungssage“ selbst rekonstruiert hat. Vielleicht haben ihm die drei alliterierenden Völkernamen²⁸ aus Plinius' Fünferreihe besonders gut gefallen und er hat eine germanische Anthropogenie (*Tuisto* → *Mannus*, die etymologische Deutung dieser Namen ist ja durchaus plausibel) und seine Autopsie der Autochthonie mit diesen wohlklingenden Namen kombiniert.

Die Namen der Ingaevonen, Istaevonen und Herminonen selbst stammen vielleicht letztendlich aus einer griechischen Quelle, auf den griechischen

27. In diesem Zusammenhang erscheint mir auch bemerkenswert, daß *Tuisto* und *Mannus* - wiewohl aus dem Germanischen plausibel etymologisiert - außertaciteisch nicht belegt sind und daß die Erdgeburt des *Tuisto* mit den „Schöpfungsgeschichten“ in Edda und Gylfaginning kaum harmonisierbar ist.

28. Hans Kuhn vertritt wegen des Stabreims und der identischen Bildungsweise der Namen die Auffassung, die von Tacitus mitgeteilte Ursprungssage sei Dichtung, die „mit der kühlen Wirklichkeit nie in Harmonie getanden“ habe. Da „es doch kaum Dichter (oder Priester) | waren |, die den Teilen des sich spaltenden germanischen Urvolkes die Namen bestimmten“, sei es sehr viel verständlicher, wenn die Namen der drei Mannus-Völker Schöpfungen der Dichtung seien, die es in der Wirklichkeit nie gegeben habe - weder als Stammesnamen, noch als Namen von Kultverbänden. Da nur der Name der *Ingaevonen* „Verwandtschaft in der späteren Überlieferung“ habe, müsse die Ursprungsdichtung als die sakrale Abstammungstradition allein der Gruppe betrachtet werden, die *Ingvi-Freyr* als ihren göttlichen Stammvater verehrte. Kuhn, *Ingwäonen* 226ff.

Bildungstyp der Namen ist oft verwiesen worden. Möglicherweise erklärt sich so, daß trotz aller Bemühungen zu *Istaeuvones* (*Istriones* bei Plinius in manchen Handschriften) im Germanischen kein sinnvoller sprachlicher Anknüpfungspunkt zu finden ist.²⁹ Die Griechen aber liebten aus Flußnamen gebildete Gründerväter und („ursprüngliche“) Volksnamen³⁰ und die *Istaeuvones*, *Istrionen* erinnern auffällig an den griechischen Namen der Donau.³¹

Ein Beispiel für die Erschaffung von Stammesheroen aus vorliegenden Namen bietet Tacitus im Judenexkurs der Historien. Er referiert (hist. V 2) eine Version der jüdischen *origo*, in der die jüdische Wanderung durch Juda und das personifizierte Jerusalem geführt wird (*ducibus Hierosolymo ac Iuda*). Während der heros eponymos des Stammes Juda der jüdischen Tradition entspricht, ist die personifizierte Hauptstadt (Jerusalem = „Sie wird Frieden sehen“) wohl eine Analogiebildung zu Rom/Romulus, das Paar ein Dublette zu Latinus und Romulus.

Selbst wenn man am „Referat“³² einer authentischen germanischen Ursprungssage festhalten will, ist diese keine „heilsgeschichtliche Abstammungstheologie als Verbands- und Staatsaltertum“ (Hauck). Der taciteische Text bietet keinerlei Hinweis, daß er die Ingaevonen

29. Vgl. dazu die Übersicht der Deutungsversuche bei Rosenfeld, Name und Kult 166ff.

30. Vgl. dazu Fehling, Herodot 33f. u. 128f. – Als Beispiel sei hier auf Borysthenes (Dnjepr) in der Archäologie der Skythen bei Herodot verwiesen und auf den im Mittelalter bekannteren Tanais (Don), der bei Jordanes über die Identifizierung der Skythen mit den Golen zu einem gotischen Urzeitkönig wurde.

31. „Ιστρος“, lat. „Ister“, mit Gen. „Istri“. – Die sprachliche (nicht die sachliche) Verknüpfung von „Ister“ und „Istaeuvones“ bereits bei Rosenfeld, Name und Kult 166ff.

32. Die Art und Weise, in der Tacitus eine überprüfbar authentische, nämlich die jüdische Abstammungstradition verarbeitet, sollte grundsätzlich davor warnen, seine diesbezüglichen Ausführungen zu überschätzen. Vgl. seine böartige, alle Kausalzusammenhänge der jüdischen Tradition konsequent verdrehende Version des Buches Exodus in den Historien (V 4). Es handelt sich hierbei nicht einfach um „irgendeine jüdenfeindliche Überlieferung“ des Tacitus bzw. seiner Quelle, so die Historien-Kommentare. Vielmehr verrät die konsequente Verkehrung ins Gegenteil intime Kenntnis der jüdischen Tradition.

etc. für Kultgemeinschaften gehalten habe und deren ungenannte Stammväter für Götter, will man nicht allein das einleitende *celebrant* zum Beweis erheben.³³ „Sakral“ ist diese Abstammungstradition nur in Hinblick auf die Abstammung der Germanen von Tuisto deus, dem erdgeborenen Stammvater aller germanischen Menschen, nicht in Hinblick auf einen wie auch immer strukturierten „Staats“-Verband.

Exkurs: gens mixta

In dieser Arbeit wurde die Ansicht vertreten, ein römischer Bezugsrahmen lege nicht unbedingt das Lob der germanischen Autochthonie nahe. Daß Tacitus die ‚Unvermischtheit‘ der Germanen positiv gesehen habe, vertrat und vertritt sowohl die von germanischer „Rassenreinheit“ begeisterte Germanenforschung als auch die altphilologische Forschung, letztere wohl eher beeinflusst von der griechischen Autochthonieverehrung. Da der neueste Germania-Kommentar von Allan Lund wieder für das Lob der Rassenreinheit eintritt („*minimeque mixtos*, d. h. ‚keineswegs vermisch‘ oder ‚keineswegs degeneriert‘“ paraphrasiert Lund), sei zu diesem Problem noch einmal ausführlicher Stellung genommen.

1. Zumindest nach römischer Auffassung darf „Vermischung“ nicht grundsätzlich mit „degeneriert“, „verdorben“ assoziiert werden. Eine gesunde Mischung bewahrt vor Extremen, als solche ist sie Grundlage der Stabilität. Mit dieser Grundeinstellung argumentiert Cicero in seinem berühmten Lob der „gemischten Verfassung“: Die beste aller Verfassungen ist die aus Aristokratie, Monarchie und Demokratie harmonisch gemischte,³⁴ denn was nicht durch Mischung maßvoll ist, ist gefährlich instabil.

33. Wie z.B. Hauck, Lebensnormen 191 Anm. 38 u. S. 221; ders., *Carmina antiqua* 29: „Im Gegensatz zu Andreas Heusler und Felix Genzmer sprechen wir nicht von einem Merkgedicht Vielmehr handelt es sich um feierlich vorgetragene Dichtung, die bei öffentlichen Versammlungen, zum Götterdienst und beim Thing, rezitiert wurde (*celebrant*).“

34. Vgl. de re publica I 29 (45)ff., bes. I 29(45); I 43(66); I 45(69): *aequatus, mixtus, temperatus, permixtus, moderatus* etc.

(de re publica I 44(68)) *nam ut ex nimia potentia principum oritur interitus principum, sic hunc nimis liberum populum libertas ipsa servitute adficiat. Sic omnia nimia, cum vel in tempestate vel in agris vel in corporibus laetiora fuerunt, in contraria fere convertuntur, maximeque (id) in rebus publicis evenit ...*

Denn wie aus der allzugroßen Macht der Aristokraten der Untergang der Aristokraten hervorgeht, so stürzt dieses allzu freie Volk die Freiheit selber in die Knechtschaft. So wandelt sich alles Übermäßige, wenn es in der Atmosphäre, auf den Feldern oder in Körpern sich zu üppig entfaltet hat, in der Regel in sein Gegenteil, und besonders geschieht dies in den Staaten ... (Ziegler)

2. Die Römer bezeichneten sich selbst als Angehörige einer *gens mixta*, der Latiner. Durch Vergil und Livius ist diese Geschichtsdeutung kanonisch geworden, sie war aber bereits Bestandteil der ältesten römischen Historiographie.³⁵ Das Beispiel Athens zeigt, daß man sich durchaus auch eine andere Herkunft hätte zulegen können. (Schließlich hält kein moderner Wissenschaftler die Athener für autochthon, auch wenn die griechische Historiographie deren Autochthonie behauptete). Die Römer betrachten sich als gemischtes Volk in vielfacher Hinsicht: Wie schon erwähnt, ist die ‚Blutmischung‘ von Römern und Sabinern nach Darstellung des Livius Ursache für die Stärke Roms. Das Motiv der ‚Stärke aus Vermischung‘ durchzieht auch weiterhin die gesamte römische Geschichte in der Konzeption der gelehrten Urgeschichte:

„Das unverhältnismäßige Wachstum der Stadt wird durch die kluge, humane Politik der Könige seit Romulus erklärt, die die Bevölkerung der eroberten Städte in Massen nach Rom brachten, ihnen alle bewegliche Habe beließen, ihnen neue Häuser bauten und sie in die Bürgerschaft aufnahmen, ja sogar ihren Adel zum Patriziat zuließen, wie das Beispiel der *familiae Albanae* zeigt. Dieses Verfahren steht natürlich in krassem Widerspruch zu den rauen Sitten der Frühzeit, als der Besiegte nicht nur seinen Besitz, sondern auch seine Freiheit, oder gar sein Leben verlor.“³⁶

Göttlichem Geheiß folgte die Verschmelzung der Trojaner mit den Ureinwohnern Italiens. Vergil thematisiert das Werden der Latiner

35. *Historicum Romanorum reliquiae*, hrsg. von H. Peter² (1914; Nachdr. 1967) Bd. I S. 56.

36. A. Alföldi, *Das frühe Rom und die Latiner* (1977) 140f.

im letzten Gottes-Wort über die Bestimmung des zukünftigen Rom: Juno läßt ab von ihrem Zorn gegen die Trojaner, als Jupiter ihr verspricht, er werde nicht zulassen, daß die Trojaner (Teukrer) die Bewohner Italiens (Ausonier) vernichten und ihren Namen von der Erde tilgen:

(Aeneis XII 835-40): „... *commixti corpore tantum subsident Teucres. morem ritusque sacrorum adiciam faciamque omnis uno ore Latinos. hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget, supra homines, supra ire deos pietate videbis, nec gens ulla tuos aequae celebrabit honores.*“

„... nur leiblich mischen und ordnen ihnen die Teukrer sich unter; ich stifte die Ordnung des Kultes neu und mache aus allen durch eine Sprache Latiner. Dieses Geschlecht, das mit Ausonenblut vermischt, von hier aufwächst, siehst du Menschen und Götter an Frömmigkeit einst überragen, und kein Volk wird diesem gleich dich feiern und ehren.“ (Götter)

3. Der Judenexkurs der Historien erlaubt, nun auch für Tacitus' Einstellung eine Gegenprobe zu machen, denn die Juden sind nach eigener Tradition eine *gens adventa* und Tacitus' extrem jüdenfeindliche Einstellung ist offensichtlich: „dieses den Göttern verhaßte Menschengeschlecht“ (hist. V 3). „dieses in jeder Beziehung ekelerregende Volk“ (hist. V 8). Hielte er also ‚Vermischtheit‘ für negativ, so wären hier alle Voraussetzungen gegeben, diese Einstellung auszubreiten. Tatsächlich nimmt Tacitus zu dieser Frage ausführlich Stellung, nur ganz anders als erwartet. Entgegen der jüdischen Tradition behauptet er, die Juden hätten bei der Landnahme in Palästina (nach der Wanderung aus Ägypten) alle dort Ansässigen vertrieben (hist. V 3,2 *pulsis cultoribus obtinuerunt terras*). Moses gibt seinem Volk jetzt bewußt ein ‚Gegenteilgesetz‘, damit es von allen Völkern getrennt bleibe. (hist. V 4,1 *Moses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit*.) Entsprechend verweigern die Juden jeglichen Kontakt mit anderen, haben sogar die Sitte der Beschneidung einzig eingeführt, damit ihnen diesbezüglich nur kein Irrtum unterläuft:

(hist. V 5,1) ...*sed adversus omnes alios hostile odium. (2) separati epulis, discreti cubilibus, protractissima ad libidinem gens, alienarum concubitu abstinent. ... circumcidere genitalia instituerunt, ut diversitate noscantur.*

... während sie sich gegen alle anderen in feindlichem Haß betätigen: sie speisen getrennt und schlafen abgesondert, und während sie ein Volk sind, das sich sinnlichem Genuß ganz hingibt, halten sie sich dem Beischlaf mit fremdbürtigen Frauen fern. ... Sie haben die Sitte der Beschneidung eingeführt, um durch diese Verschiedenheit sich kenntlich zu machen. (Sontheimer)

Natürlich weiß Tacitus, daß die Juden seiner Zeit nicht nur ein Volk, sondern auch eine Religionsgemeinschaft sind, und so beeilt er sich hinzuzufügen: „Alle, die zu ihrer Lebensform übertreten, halten sich an denselben Brauch“ (hist. V 5, 2 *transgressi in morem eorum idem usurpant*).

DAS OPFER IM SEMNONENHAIN ALS »SUEBISCHER BEISPIELFALL«

Die Schilderung des Opfers im Semnonenhain und die des Nerthuskultes verdanken die große Aufmerksamkeit, die ihnen die Forschung seit jeher widmet, zuerst der Tatsache, daß die germanische Altertumskunde andere halbwegs detaillierte Beschreibungen germanischer Kulthandlungen für diese Zeit nicht besitzt. Sie haben zudem den unschätzbaren Vorzug eines hohen Alters und leiden – im Vergleich zu den meisten anderen Belegen – nicht unter dem Vorwurf der *interpretatio ecclesiastica*. Auch innerhalb des taciteischen Werkes genießen sie – wie oben dargelegt wurde – als Teil der suebischen Triade eine Sonderstellung. Angesichts ihrer Sonderstellung unter den Quellen der germanischen Religionsgeschichte konnten c. 39 und c. 40 der Germania auch in der Diskussion um ein germanisches Sakralkönigtum intensivstes Forschungsinteresse auf sich vereinen, obwohl Tacitus' Text keinerlei Bezug zum Königtum bietet.

Abgesehen von dieser Gemeinsamkeit präsentieren sich beide Kapitel in der Forschungsdiskussion recht gegensätzlich. Bei c. 40 ist seit langem unumstritten, wie die taciteische Kultbeschreibung religionsphänomenologisch zu verstehen ist und welcher Gottheit der Kult gilt; dennoch verkam c. 40 in der Sakraltheorie schließlich zum bloßen Namenslieferanten.

Ganz anders hingegen die Situation hinsichtlich c. 39: Hier richten sich die Anstrengungen der Forschung noch immer darauf, zu klären, welchen religiösen Vorstellungen der Kult zuzuordnen sei, auf die Erklärung des Opferrituals und die Bedeutung der Fesselung und nicht zuletzt auf die Frage, welcher Gott im Semnonenhain verehrt wurde. Dennoch, die Beschreibung des Opfers im Semnonenhain ist der „suebische Beispielfall“ der Sakraltheorie, einer ihrer „gesicherten und ausreichend profilierten Fälle“ mit „hoher Beweiskraft“.¹

1. Vgl. z.B. Hauck, *Saeculum* 6, 1955, 194ff.: „An diesem suebischen Beispiel ist aber schließlich auch deutlich, daß es unbegründet ist zu leugnen, daß diese Staatlichkeit ‚mit Sinn und Ziel in eine höhere Ordnung eingefügt‘ gewesen ist.“ Hervorhebung von Hauck.

In die Diskussion um das germanische Sakralkönigtum wurde diese Kultschilderung erstmals von Otto Höfler einbezogen.² Voraussetzung seiner Deutung ist die programmatische Feststellung, daß Tacitus unverstandene Bruchstücke zwar „getreu überliefert“ habe, der „Sinnzusammenhang“ ihm aber „verborgen“ geblieben sei. Einen solchen Zusammenhang will Höfler „mit Hilfe innergermanischer Überlieferung rekonstruieren“, damit „nicht nur die Zuverlässigkeit des Tacitus beleuchten“, sondern „zugleich einen Einblick in das Innengefüge der ältesten germanischen Groß-Gemeinschaft“, in ihren „politischen Bau“ gewinnen.³

Wie er diese Rekonstruktion der wahren Zusammenhänge vorzunehmen gedenkt, verrät bereits der Titel seiner Studie: „Das Opfer im Semnonenhain und die Edda“. Dazu verbindet er – wie bereits Ludwig Uhland – das bizarrste Motiv der taciteischen Schilderung, niemand dürfe den Opferhain betreten, es sei denn, er sei *vinculo ligatus* – mit dem *Fiqturlundr* des um rund tausend Jahren jüngeren Liedes von Helgi dem Hundingstöter. Der königliche Held dieses eddischen Liedes fällt an einem Ort, dessen Namen *fiqturlundr* man mit „Fesselhain“ wiedergeben könnte.⁴ Erst durch das Königtum der Helden der Helgilieder gewinnt c. 39 überhaupt einen Bezug zum Königtum.

Der Codex Regius überliefert drei Helgi-Lieder, nur eines von ihnen, das „Erste Lied von Helgi dem Hundingstöter“, präsentiert sich als eine geschlossene Komposition in 56 Strophen; das „Zweite Lied von Helgi dem Hundingstöter“ und das „Lied von Helgi dem Sohn Hjörvars“ hingegen bestehen aus mehreren Strophenkomplexen, vermutlich unterschiedlicher Herkunft, die durch Prosaüberleitungen miteinander verbunden sind.

In der Begleitprosa hat der Redaktor die Lieder miteinander durch die Behauptung verknüpft, die Helden seien *endrborin* (wiedergeboren); im

2. O. Höfler, Das Opfer im Semnonenhain und die Edda. In: Edda, Skalden, Saga. Festschr. F. Genzmer (1952) 1ff.

3. Ebd. 1f.

4. HH II Prosa vor Str. 30: *Dagr fann Helga, mág sinn, þar sem heitir at Fiqturlundi*; Str. 30,5-7: *fell í morgon und Fiqturlundi buðlungr*.

letzten Prosastück der Helgi-Lieder wird den beiden Helden noch ein dritter Helgi als Wiedergeburt des Hundingstöters hinzugefügt, von diesem berichte ein weiteres Lied. Letzteres ist nicht erhalten. Betrachtet man hingegen die Strophen, ist das verbindende Element der Helgi-Lieder nicht die Wiedergeburt des Helden, sondern die Beziehung der Helden zu einer wolkürischen Geliebten; dieses besondere Verhältnis ist jeweils zu einem tragenden Handlungsmotiv ausgebaut.⁵

Höfler sieht nun auch die echte, alte Helgi-Überlieferung „bis auf Trümmer verloren“ und betrachtet es als seine Aufgabe, mit Hilfe der Germania „die einzelnen verstreuten Glieder dieser alten Überlieferung wieder zu einer Einheit zusammenzuschließen“. Er versteht die Helgi-Lieder als Reflexion der Kultbräuche im Semnonenhain; die Wikingerzeit habe die kultischen Vorgänge heroisiert zum einmaligen historischen Geschehen in der Sage.

Hinsichtlich ihrer ‚wunden Stellen‘ sollen Germania und Edda also einander gegenseitig heilen. Daß die Helden der Helgi-Lieder keinen Opfertod sterben (Helgi Hjörvarðsson stirbt in einer Schlacht gegen König Alfr, Helgi Hundingsbani durch Verwandtenmord bzw. Vatrerrache *til fǫðurhefnda*), erklärt Höfler damit, daß die Wikingerzeit den überlieferten Opfertod des Helgi nicht mehr verstanden und deshalb durch ihr vertraute Todesursachen ersetzt habe.⁶ Wenn andererseits Tacitus von einem König beim Opfer im Semnonenhain nichts verlauten läßt, erkläre sich dies daraus, daß er die wahren Zusammenhänge gar nicht verstanden habe: „Er scheut sich nicht, dem Leser bisweilen *membra disiecta* vorzulegen, statt sie durch eine eigenmächtige Synthese vorschnell zur Einheit zu-

5. HHv Prosa nach Str. 49: *Helgi oc Sváva er sagt at væri endrborin* („Von Helgi und Svava sagt man, daß sie wiedergeboren wären“); HH II Prosa nach Str. 51 *þat var trúa í fornescio, at menn væri endrbornir, enn þat er nú kolluð kerlingavilla. Helgi oc Sigrún er kallat at væri endrborin. Hét hann þa Helgi Haddingiascaði, enn hon Kára, Hálfðanar dóttir* („Das war Glaube in alten Zeiten, daß Menschen wiedergeboren würden, aber das heißt man jetzt einen Altweiberglauben. Von Helgi und Sigrun wird gesagt, sie wären wiedergeboren. Er hieß da Helgi Haddingiascaði und sie Kara, Halbdans Tochter“). – Zu Helgis Wiedergeburt als literarisches Stilmittel zur Verbindung der Helgi-Lieder vgl. K. von See, Germanische Heldensage. Ein Forschungsbericht. Götting. gelehrte Anzeigen 218, 166, 86f.

6. Höfler, Semnonenhain 28ff.

sammenzufügen.“⁷ Mithin existiert für Höfler die „wahre Überlieferung“ nicht in der Literatur, sondern irgendwo zwischen den überlieferten Texten.

Der Zusammenhang Helgi-Lieder/Semnonenkult soll gestützt werden durch die Heranziehung einer These Muchs, daß „im Kernbestand der Helgi-Dichtung mehrere wichtige Namen mit dem suebisch-semnonischen Kreis in Verbindung stehen.“⁸ Wichtig sind Höfler vor allen drei Namen:

- der Name der Geliebten des Helgi Higrvarðsson Sváva, den er als „die Suebia - Verkörperung Suebiens“ versteht;⁹
- der Name der Geliebten des Helgi Hundingsbani *Sigrún frá Savafíllom*, den der mit „Sigrun von den Semnonengefilden“ übersetzt¹⁰ und
- der Name des Gegners des Helgi Hundingsbani *Dagr*, den er als Verkürzung aus **suebadaguz* - „Schwaben-Dag“ erklärt.¹¹

Die Helgi-Lieder hatte Franz Rolf Schröder schon in den zwanziger Jahren in seine Theorie eines germanischen Sakralkönigtums einbezogen. Er verbindet das Wiedergeburtmotiv mit der Beobachtung, daß sich der Name der Helden *Helgi* als „der Geweihte, der Heilige“ übersetzen ließe. Er versteht *Helgi* nicht als Individualnamen, sondern als Sakralnamen.¹² Ein drittes Element seiner Interpretation

7. Ebd. 1f.

8. Höfler, Semnonenhain 5; R. Much, Der germanische Osten in der Helldensage. Zeitschr. dt. Altert. 57, 1920, 145ff. bes. 171ff; ders., Balder. Zeitschr. dt. Altert. 61, 1924, 93ff.

9. Höfler, Semnonenhain 9ff. bes. 24.

10. Ebd. 9 Anm. 44 u. S. 24.

11. Ebd. Anm. 33ff. - Nun hätte aber die „nordische Reduzierung“ den Dagr ausgerechnet seines ‚Schwabenelementes‘ beraubt, jenes Namensanteils also, der überhaupt erst die postulierte Verbindung Helgi-Lieder → Sueben herstellt. Da der einfache „Dagr“ im Altnordischen nicht selten vorkommt, muß Höfler hier einen Umweg über den altenglischen Bereich machen, wo der Name Swæfdæg die ags. Königsgenealogien ziert. Dieser Umweg erbringt zudem den gewünschten Nebeneffekt, eine Verbindung Dagr, Odin, Königtum herzustellen; die ags. Königsstammbäume nennen Woden einen Stammvater Swæfdægs.

12. Schröder, Ingunar-Freyr 48: „Helgi ... muß im Norden ein alter sakraler Beiname der (Priester-)Könige gewesen sein, die im Kult ... die Rolle des göttlichen Prinzgemahls zu spielen hatten.“

ist das Motiv der über den Tod andauernden Liebe im zweiten Helgi-Lied: Sigrun folgt dem gefallenem Geliebten in den Grabhügel und und bereitet ihm ein Liebeslager, sie schläft mit ihm wie mit dem Lebenden. Schröder interpretiert dies als den historisierten Mythos der Heiligen Hochzeit des sterbenden und wieder auferstehenden Fruchtbarkeitsgottes und seiner Geliebten. Auf dieser Grundlage gelangt er zu der Deutung, der König sei nicht nur der Stellvertreter des Gottes beim kultischen Nachvollzug der Heiligen Hochzeit,¹³ sondern in besonderen Notlagen gleich dem sterbenden Fruchtbarkeitsgott getötet worden; in den Helgi-Liedern habe sich die Erinnerung an Königsopfer zur rituellen Stärkung der wachstumsfördernden Kräfte erhalten.¹⁴

In ähnliche Richtung hatte Rudolf Much gedacht; er vermutete einen Zusammenhang von Helgi-Liedern und Baldermythos. Zwischen Helgi und Balder, dem sterbenden und auferstehenden Vegetationsgott, bestehe „alte wesensgleichheit“. Wie bereits erwähnt, hatte Much die These aufgestellt, wichtige Namen der Helgi-Dichtung stünden mit dem suebisch-semnonischen Kreis in Beziehung. Anders als Höfler versteht er diese Beziehung jedoch als ‚literarisch‘: Das „königsoffer der sage“ sei vom Dichter in den semnonischen Fesselhain „verlegt“ worden, weil „es weithin in der germanischen welt und darüberhinaus bis zu den Römern bekannt war, daß dort zu bestimmter zeit ... ein mensch geopfert wurde.“¹⁵

Otto Höfler verknüpft die Ansätze - Fesselhain in Germania und Edda, Suebennamen in der Helgidichtung, Sakralnamen, Beziehung der drei Helgi zu einer Walküre, Wiedergeburt und Opfer - zu einer selbst für ihn verwirrend komplizierten Interpretation des Semnonenkultes:

„Im Land der Sueben herrschte in alter Zeit die kultische Einrichtung, daß eine Frau aus edlem Geschlecht, die als Priesterin ein übermenschlich-göttliches Wesen verkörperte [die *Suebia*], einen Helden zum Ver-

13. Siehe unten S. 162ff.

14. F. R. Schröder, Germanentum und Hellenismus. Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte (1924) 39ff.

15. Much, Balder 112f.

lobten wählte und ihn zum ‚Geweihten‘ erhob, dem damit eine erhabene Stelle im Lande zufiel. Nach einer bestimmten Zeit aber wurde dieser Geweihte als Opfer getötet. Diese Handlung vollzog sich im Fesselhain der Semnonen, des Hauptvolkes der Sueben, von dem uns Tacitus berichtet hat. Die Würde des mythischen Paares aber erbte sich fort: nach dem Tode des Geweihten übernahm sein Nachfolger den Namen und die Würde des Geheiligten Ideshalb *Helgil*. Und auch die Würde seiner Braut und Gattin der Gottpriesterin, überdauerte die Lebenszeit der Trägerin. So galten der Geweihte und die Weihende als unsterblich, immer wieder verkörpert.“¹⁶

Zur Klärung der Phänomenologie des Kultes diskutiert er zunächst einen „alten religions-historischen Typus“ und verweist auf die Forschungen James George Frazers und Wilhelm Mannhardts. Der König als der „magische Heilsträger“, in dem „Wachsen des Lebens und das Heil der Gesamtheit verleibt und verwirklicht gedacht ist“, vollzieht mit der Verkörperung des Landes die Heilige Hochzeit. „Alljährlich oder sonst zu bestimmten Terminen“ wird er getötet, ein Kult des „sakralen Sterbens und Neuwerdens des Lebens.“¹⁷

Soweit scheint Höfler – befremdlich genug – ganz auf dem Boden der Theorien Schröders zu stehen, aber er beeilt sich, diesen ersten Eindruck zurückzuweisen. Es sei „ein Irrtum, das Wesentliche dieses ganzen Komplexes nur im Vegetationsmagischen zu sehen“.¹⁸ Frazer und seine Schüler hätten dem Fruchtbarkeitskult in der „Gesamtheit religiös-kultischer Erscheinungen“ zu viel Gewicht beigegeben: „[daß] religiöses Trachten allein dem Wachstum gälte, wird vielleicht nirgends in der Geschichte wirklich anzutreffen sein.“ Schon gar nicht bei den Germanen, in deren „religiösem Wertesystem“ nicht der Fruchtbarkeitsgott, sondern Wodan die höchste Verehrung genossen habe. Überhaupt sei die Heilige Hochzeit bei ihnen rein „symbolisch ausgeführt worden“, zudem gehöre „Vegetationsmagie“ einer hochaltertümlichen Schicht an, die in taciteischer Zeit bereits überwunden sei.¹⁹

16. Höfler, Semnonenhain 25, erklärende Einschübe von mir.

17. Ebd. 21ff.

18. Ebd. 26 Anm. 95.

19. Ausführlich ebd. 59ff.

Kehrt man nach dieser Klarstellung noch einmal zum oben Zitierten zurück, wird erkennbar, daß bereits dort das Verständnis der Heiligen Hochzeit von einem Fruchtbarkeitskult zu einer Art „Staatskult“ verschoben wird: Ist doch der König (bzw. der *Helgi*) einer Art menschengewordenem Niederwalddenkmal verbunden; und bezeichnenderweise nennt Höfler die Geliebte Helgis dessen „jungfräuliche (!) Braut“. Entsprechend gilt das weitere Bemühen der Studie dem Versuch, gegen die ältere Forschung die Helgi-Lieder dem Fruchtbarkeitsgott und den Semnonenkult dem Himmelsgott zu entziehen und beide Kulte dem Kriegs- und Totengott Wodan zuzuordnen.

„Wenn Tacitus die Gefühlswelt und das Pathos der Semnonenfeier auch nur annähernd richtig wiedergibt, so war das nicht ein ländliches Erntefest, sondern weit eher eine Staatsfeier zu nennen.... Auch der Seelenraum der Helgilieder ist nicht die Sehnsucht nach Erntereichtum und vegetativem Wohlergehen, sondern der königliche Bereich von Kampf, Sieg, Ruhm und geschichtlicher Größe. Helgi ist nicht der lebendige Inbegriff gedeihlichen Wachstums, sondern ein todgeweihter Held.“²⁰

Und damit kommt Höfler zum Hauptanliegen der eigenen Forschung. Der *Helgi* sei nämlich als Odingeweihter, zugleich Odinsopfer und Odinsrepräsentant, aufzufassen.²¹

„Wir glauben vor einem seelischen Rätsel zu stehen. Was kann das bedeuten, daß in solchem Sinn der Geopferte und Opferempfänger ‚identisch‘ sind? Versinkt vor einem solchen Gedanken nicht alle geistige Klarheit im mythischen Nebel der Unausdenkbarkeit? Vielleicht ist es doch möglich, auch darin einen Sinn zu erspähen? Der Mensch, der den Gott repräsentierte, hatte ein doppeltes Ich: Einmal seine empirische Person mit einem einmaligen individuellen Lebenslauf. Zum andern aber mußte die Wesenheit, die er zu repräsentieren ... hatte, einen Teil seines eigenen Ich bilden. ... So bringt ein solcher Mensch sein sterbliches Ich seinem höheren, unsterblichen Ich zum Opfer... Diese Opferung

20. Ebd. 59f.

21. In diesem Zusammenhang legt Höfler größten Wert auf den Prosa-einschub vor Str. 30 in HH II. Dort wird berichtet, Dagr habe dem Odin für Vaternache geopfert und darauf von ihm den Odinspeer erhalten. Mit diesem Speer wird Helgi getötet. Die Dichtung selbst weiß nichts von der Tötung durch die Gotteswaffe (s. u. S. 147).

bedeutet eine Heimkehr des Geopferten zu sich selber, zum höchsten in der eigenen Brust.“²²

Was ist aber dann der Sinn des Opfers im Semnonenhain, wenn doch nicht ein Kult des Sterbens und Wiederauferstehens des Lebens?

„Wenn auch der *regnator omnium deus* durch einen kultischen Repräsentanten vergegenwärtigt wurde, dann ist wahrscheinlich, daß er zugleich den göttlichen Ahnherrn dargestellt hat. Damit gewönne der Satz des Tacitus von Ursprung des Stammes, den man im Semnonenhain verehrte, einen besonderen Sinn. Und erst mit der Identifizierung des Stammesherrn mit dieser obersten Gottheit schließt sich der *Sinnzusammenhang* der überlieferten Motive.“²³

Unklar bleibt dabei, wie sich die erste Interpretation mit letzterer harmonisieren läßt. Der schlichte *homo* des taciteischen Textes hat mittlerweile eine Mehrzahl von „Identitäten“. Er ist König der Sueben, als *Helgi* Verlobter der Suebia und Opfer an Wodan, Wodan-geweihter und -repräsentant, als solcher „Vergegenwärtigung“ des Stammesahnherrn.²⁴ Als seien diese Gedankengänge nicht schon kompliziert genug, will Höfler auch noch die Vorstellung abwehren, die Sueben hätten alljährlich im Semnonenhain ihren König geschlachtet. Neben dem „eigentlichen Machtherrscher“ habe ein „Sakralkönig“ gestanden, der den König beim Opfer vertreten habe.²⁵

Staatskult

Ermutigt durch Otto Höflers Studie setzte sich Karl Hauck wenige Jahre später das Ziel, c. 39 auch bei Verzicht auf die *Helgi*-Lieder als Quelle für die sakrale Legitimierung germanischer Herrschaft zu etablieren. Die Basis für seine Interpretation des Semnonenkul-

22. Ebd. 66.

23. Ebd. 67, Hervorhebung von mir.

24. Vgl. dazu auch: K. von See, *Germanische Heldensage. Ein Forschungsbericht*. Götting. gelehrte Anzeigen 218, 1966, 86f.

25. Höfler, *Semnonenhain* 64.

tes als einer „Staatsfeier“ fand Hauck in einer kleinen Miscelle von Hammerich; letzterer hatte allerdings keine Beziehung zu einem germanischen Sakralkönigtum hergestellt, sondern sich um die Phänomenologie des Opferritus bemüht.²⁶

Grundlage von Hammerichs Deutung ist eine Umstellung der grammatikalischen Bezüge in der Passage: *coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia*. „*barbari ritus*“ sei nicht – wie in der Forschung bisher – als Genitiv singular zu *primordia* aufzufassen, d.h. nicht als Genitiv-Attribut, denn um nur „Beginn des Ritus“ auszudrücken sei *primordia* zu gewichtig. Vielmehr sei *barbari ritus* ein Nominativ plural, also Subjekt zu *celebrant*, und die Passage demnach zu übersetzen: „Mit einem öffentlichen Menschenopfer feiern barbarische Kulthandlungen den schauerlichen Ursprung (des Volkes).“²⁷

Das ohne genitivische Bestimmung beziehungslose *primordia* avanciert von irgendeinem „Anfang“ zum „Ursprung“ überhaupt; die barbarischen Riten feiern zunächst den Ursprung der Sueben, die Ethnogenese des Stammes (vgl. *inde initia gentium*). Darüber hinaus ist nach Hammerich den Adjektiven *barbari* und *horrenda* zu entnehmen, daß es sich um ein „nicht alltägliches Menschenopfer“ gehandelt haben müsse. „Aber warum nennt Tacitus diese Kulthandlungen ‚unmenschlich‘? Nicht etwa weil ein Mensch geopfert wurde! Mehrfach berichtet er ohne mit der Wimper zu zucken von Menschenopfern.“²⁸ Zur Erklärung der Wortwahl „unmenschlicher Ritus“ / „horrender Ursprung“ zieht er den Ymirmythos der Snorra-Edda heran, den er als Reflexion gemeingermanischer Schöpfungslehre begreift.

26. L.L. Hammerich, *Horrenda Primordia*. German.-Roman. Monatsschr. 33, 1951-52, 228ff.

27. Ebd. 230; vgl. dazu die Germania-Übersetzungen von M. Fuhrmann (1972): „Dort leiten sie mit öffentlichem Menschenopfer die schauerhafte Feier ihres rohen Brauches ein.“; W. Baelke, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen* ²(1938): „Ein feierliches Menschenopfer der Gemeinschaft eröffnet des barbarischen Dienstes entsetzliche Stiftung.“; F.R. Schröder, *Religionsgeschichtliches Lesebuch* 12 (1929): „Durch ein öffentliches Menschenopfer feiern sie den schauerhaften Beginn ihres barbarischen Dienstes.“

28. Hammerich a.a.O. (Anm. 26) 231. – Der These, daß Tacitus „ohne mit der Wimper zu zucken“, von germanischen Menschenopfern berichte, wurde bereits oben S. 71 widersprochen.

Der sogenannte Ymirmythos ist eine kosmogonische Spekulation, die Snorri in seiner Gylfaginning vorträgt: Die Bor-Söhne Odin, Vili und Ve töten und zerstückeln den Urriesen Ymir und erschaffen aus seinen Körperteilen die Welt: aus dem Blut das Meer, aus dem Fleisch das Land, aus den Knochen die Berge ... Hammerich vermutet im suebischen Opferritus den Reflex dieser Weltentstehungstheorie: Beim Opfer im Semnonenhain werde mit der Zerstückelung eines Menschen der Schöpfungsakt kultisch nachvollzogen, dabei Ethnogenese (*initia gentis*) und Kosmogonese (*primordia*) als parallel verlaufend betrachtet. Vor dem Hintergrund eines solchen Ritus sei die Wortwahl verständlich.²⁹

Diese Interpretation greift Hauck auf, um am „suebischen Beispielfall“ die „sakrale Fundierung der germanischen Lebensordnung“ zu belegen. Den Ansatz Hammerichs modifiziert er dabei insofern, als er den Opferritus nicht auf ethnogonische Vorstellungen bezieht, sondern auf die Entstehung des „Staates“; demnach begeht der Semnonenkult nicht das Werden der Welt oder das der suebischen Menschen, sondern die Gründung des suebischen „Stammes-Staates“. Entsprechend interpretiert er die Bemerkung des Tacitus, daß das Opfer *publice* vollzogen werde, in seinem Sinne um: *publice* heißt für Hauck Kult „um des Staates willen“, nicht lediglich „öffentlicher“ oder „staatlich betreuter“ Kult. Dies zusammengekommen gelangt er zu der Interpretation:

„Wir sehen in dem suebischen Beispielfall Kult- und Rechtsnormen verwurzelt in der Genealogie des Stammes, die, so fragmentarisch sie erhalten ist, als stammesgeschichtlicher Mythos bezeichnet werden darf. Hält man die vorgetragene Deutung des stammesstaatlichen Menschenopfers für wahrscheinlich oder wenigstens für erwägbar, so wird man zugleich auch den Rückschluß auf das Wirken einer heidnischen Theologie in dieser mythischen Genealogie ernsthaft bedenken. Nur den mit der Genealogie als mythischer Form unvertrauten modernen Betrachter kann es überraschen, wie eng hier Theogonie, Kosmogonie und Stammesgenealogie, die wir wohl auch in den Genealogien suebischer Adelsgeschlechter voraussetzen dürfen, in einer für die suebische Stammesstaatlichkeit fundamentalen Einheit zusammengesehen sind. An diesem suebischen Beispiel ist aber schließlich

29. Ebd. 232.

auch deutlich, daß es unbegründet ist, zu leugnen, daß diese Staatlichkeit „mit Sinn und Ziel in eine höhere Ordnung eingefügt“ gewesen ist.“³⁰

Zu dieser – nicht nur für den „mit der mythischen Genealogie unvertrauten Beobachter“ – überraschenden Schlußfolgerung gelangt er aufgrund der ihm eigentümlichen Interpretation von „Staatskult“. Für Karl Hauck ist „Staatskult“ nicht nur staatlich betreuter Kult, oder Kult zur Sicherung des Gemeinwohls, sondern hat den Staat selbst zum Kultgegenstand. Hammerichs grammatikalische Umstellung ermöglicht ihm, den Ritus als kultische Verehrung der Staatsgründung aufzufassen. Damit avanciert c. 39 zum Beleg für die These, daß jegliche politische Form der Germanen sakral fundiert gewesen sei, bzw. – in Haucks Worten – zum „Nachweis, daß die frühe germanische Staatlichkeit durch die Religion ... geprägt und beseelt war und ihren Sinn erhielt.“³¹

Auf die explizite Erwähnung der Anwesenheit des Königs beim Opfer kann er verzichten, denn nach seiner Auffassung ist die sakrale Legitimierung des Herrschaftsträgers dem „Staatskult“ *eo ipso* immanent.³² Sakrales Königtum ist mit dem Nachweis der Existenz eines „Staatskultes“ gegeben, denn „Träger dieser staatlichen Kulte“ sind per definitionem Königtum und Adel.³³ Somit entfällt für ihn auch die Notwendigkeit, über die eddischen Helgi-Lieder – und damit der Königlichkeit ihrer Helden – die taciteische Beschreibung als Quelle für die Sakraltheorie zu etablieren.

30. K. Hauck, Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien. Saeculum 6, 1955, 186ff.; Zitat 194f., Hervorhebungen von mir.

31. Ebd. 191.

32. Siehe oben S. 114f.

33. Dies ist Grundaxiom nicht nur der zitierten Studie, sondern wurde von Hauck seit den fünfziger Jahren in zahlreichen Aufsätzen ausgebreitet. Vgl. besonders: K. Hauck, Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums. Jahrb. fränk. Landesforsch. 14, 1954, 9ff.; ders., Die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung von Königtum und Adel. Congress International des Sciences Historique II, Rapport 3 (1960) 96ff.; ders., Carmina antiqua. Zeitschr. bayer. Landesgesch. 27, 1964, 1ff.

Einen Versuch, alle bisher erwähnten Interpretationsversuche - von der Heiligen Hochzeit über Odinsweihe und -opfer, Kosmogonie, Anthropogenie bis zum Staatskult in einem Wurf zu vereinen und die aus religionsphänomenologischer Sicht an und für sich grundverschiedenen Ansätze zu harmonisieren, stellt Alfred Ebenbauers Aufsatz: „Ursprungsglaube, Herrschergott und Menschenopfer. Betrachtungen zum Semnonenkult“ dar.³⁴ Diese „Betrachtungen“ sind eigentlich keine Interpretation des taciteischen Textes (auch keine der Helgi-Lieder), sondern sammeln auf einem Streifzug durch die Religionswissenschaften Mythenversatzstücke aus dem Ägyptischen, Babylonischen, Assyrischen etc. und - mit Hinweis auf indogermanische Urverwandtschaft - besonders aus dem Indischen; mit Hilfe dieser Sammlung möchte auch er den verborgenen Sinnzusammenhang des Semnonenkultes erhellen.³⁵ Letztendlich hat er dabei aber nicht die Texte im Blick, sondern versucht, Schröders, Höflers, Hammerichs und Haucks Theorien miteinander zu verschmelzen. Zum Abschluß seiner Studie gelangt er zu folgender Deutung:

„Man könnte nun auch für den Semnonenkult vermuten, daß die in der Welterschöpfung vollzogene Regeneration sich nicht auf die Regeneration der jährlichen Fruchtbarkeit beschränkte, sondern daß mit der Erneuerung von Welt- und Stammesgemeinschaft durch den Vatergott des Stammes auch eine Erneuerung von dessen politischer Ordnung erreicht wurde. ... Wie aus dem geopfertem Urwesen alles entstand, so wurde durch die periodische Opferung dieses Wesens auch alles erneuert, somit auch die staatliche und gesellschaftliche Ordnung. Der Geopferte ist somit keineswegs nur Vegetationsdämon oder Fruchtbarkeitsgott, sondern sein Tod umfaßt den Gesamtbereich menschlichen Lebens; er ist aber auch nicht nur Garant menschlicher Ordnung, sondern auch der Erneuerung der Fruchtbarkeit, denn beide sind Teile einer umfassenden kosmischen Ordnung. Es scheint also, als würden im kosmogonischen Regenerationsritual die Funktion der Fruchtbarkeit und Herrschaft zusammenfallen.“³⁶

34. In: *Antiquitates Indogermanicae*. Gedenkschr. H. Güntert (1974) 233ff.

35. Ebd. 233.

36. Ebd. 249, Hervorhebungen von mir.

Hier fließen Schöpfungsakt, Naturverständnis, kultische Stärkung der Fruchtbarkeit, Legitimation der politischen Ordnung etc. zu einem undifferenzierbaren „Werden/Gründung/Erneuerung/Regeneration/Auferstehung“ zusammen, bleibt keine gewichtige Problemstellung der Religionsphänomenologie ausgespart.

Sinnzusammenhang

Gegenüber diesem gewaltigen Theoriengebäude nimmt sich der taciteische Text bescheiden aus, möchte man ihn nicht als chiffriert auffassen, die Möglichkeit des Verstehens bewußt verschleiern; auf die Frage, ob der Text aus „trümmerhaften Bruchstücken“ besteht und aus sich selbst heraus keinen Sinnzusammenhang aufweist, wird zurückzukommen sein. Zunächst sei erörtert, inwiefern die literarische Überlieferung die vorgestellten Interpretationen zu tragen vermag.

Daß die „wahre Überlieferung“ nicht in, sondern zwischen den Texten zu suchen sei, hat Otto Höfler geradezu zur Grundlage seiner Deutung gemacht. Als in sich sinnvoll gestaltetes Gesamtkunstwerk vermag er weder die *Germania* noch die Helgi-Lieder anzunehmen. Das vorhandene Schrifttum wird ihm zum Steinbruch, aus dem das Material für die Rekonstruktion des Ursprünglichen, Wahren, Eigentlichen zu gewinnen ist. Taugliches Material in seinem Sinne sind immer nur einige wenige aus ihren Zusammenhang gelöste Textstellen. Höflers Argumentation sei an dieser Stelle (vgl. nächste Seite) noch einmal tabellarisch dargestellt.

Höfler isoliert also mehrere Motive (eigentlich nur Worte) aus ihrem Kontext und fügt sie in sein eigenes Theoriengebäude ein. Damit sie im neuen Sinnzusammenhang ‚funktionieren‘, müssen sie allesamt umgedeutet werden.

Ausgangspunkt seiner Interpretation des Semnonenkultes waren die „suebischen“ Namen der Helgi-Dichtung. Aber die Helgi-Lieder haben nicht nur suebisches Namensmaterial an sich gezogen, sondern auch anderes nichtnordisches; besonders auffällig ist die Einordnung des Helgi Hundingsbani in das Geschlecht der Wölsungen. Den weitaus größten Anteil am Gesamtnamensbestand hat das Dänische, weshalb die Mehrheit der Forschung dänische Provenienz

<u>Tacitus</u>	<u>Helgi-Lied</u>	<u>Höfler</u>
Ein Mensch	Der Königssohn Helgi	Der Odin-geweihte König
wird geschlachtet (caeso homine)	wird erstochen	wird als Freiwilliger geopfert
	mit Hilfe des Odinsspeers	erstochen durch den Odinsspeer
in einem Hain, den nur ein vinculo ligatus betreten darf	unterhalb des Fjöturlund	im Fesselhain
von den Sueben	durch seinen Schwager Dag	durch einen Odin repräsentierenden Priester
dem regnator omnium deus		dem Odin
	wegen Vatrerrache	zur kultischen Befestigung des Stammesstaates

des Stoffes vermutet.³⁷ Aber nicht einmal, daß die suebischen Elemente der Dichtung wirklich suebisch sind, ist eindeutig; zahlreiche andere Etymologien könnten aufgeführt werden.

Letztlich ist selbst das Glanzstück seiner Sammlung, der *Fjöturlundr*, nicht unproblematisch. Daß der Name „nicht anderes denn als ‚Fesselhain‘ aufgefasst werden kann“ (Höfler), bleibt und blieb seit Uhlund nicht unwidersprochen.³⁸ Zum anderen ist gar nicht sicher, daß nach der Vorstellung der Edda Helgi „in“ Fjöturlund stirbt. Die Prosa benutzt die Präposition *at* („bei, an, zu“) die Strophe *und* („unter, unterhalb“);³⁹ beides deutet eher darauf, daß Helgi „in der Nähe“ des Fjöturlund fällt. An einem weiteren Beispiel mag deutlich werden, wie gering Höfler den tatsächlich vorliegenden Text schätzt.

Die Geliebte des Helgi Hundingsbani wird in mehreren Strophen des Liedes mit dem Attribut *frá Sefafjallom* („von den Sefa-Bergen“) angesprochen. Für Höfler ist dies ein wichtiges Element seiner Beweisführung (s.o.), denn er deutet den Namen als „von den Semnonengefilden“. Karl Müllenhoff hatte den Namen mit *sefi* („Sinn, Liebe“) zusammengestellt,⁴⁰ was Höfler – als zu spätmittelalterlichen Volksballaden, aber nicht zum Geist alter Heldenlieder passend – abkanzelt.⁴¹ Doch in Hinblick auf das Motiv der sogar den Tod überdauernden Liebe von Helgi und Sigrun ist „Liebesberge“ eine keineswegs abwegige Bildung.⁴² Mir scheint, der Dichter des zweiten Liedes von Helgi dem Hundingstöter würde Müllenhoff recht geben.

37. Höfler, Semnonenhain 5f. möchte alle anderen Namen als „junge Zutaten“ abtun.

38. Die Deutung sei vom taciteischen *vinculo ligatus* infiziert, bemängelt R. W. Fischer, *Antaios* 5, 1963, 296f.; gegen ältere abweichende Deutungen polemisiert Höfler, Semnonenhain 3f.

39. Vgl. den Text oben Anm. 3.

40. K. Müllenhoff, Die alte dichtung von den Nibelungen I. Von Sigfrids ahnen. *Zeitschr. dt. Altert.* 23, 1879, 169f. „Sevafiöll aber, gleichsam Herz- oder Minnberge, scheint nur ein fingierter name mehr, wie so manche andere, in der poetischen geographie dieser lieder zu sein.“ – Weitere Beispiele zur poetischen Geographie ebd. 170.

41. Höfler, Semnonenhain 9.

42. Bemerkenswerterweise wohnt HHv Str. I die Geliebte des anderen Helgi *í munarheimi* („in Liebesheim“).

(Str. 46) *„Her hefi ec þér, Helgi hvílo gorva
angrlausu mioc, Ylfinga niðr;
vil ec þér í faðmi, fylkir, so f n a,
sem ec lofðungi lifnom myndac.“*

Sigrun: „Hier habe ich dir, Helgi, ein Bett bereitet,
ein sorgenloses, Ylfingen-Verwandter;
ich will dir in den Armen, Heerführer, schlafen,
wie ich bei dem lebenden Fürsten läge.“

(Str. 47) *„Nú qveð ec enscais orvænt vera,
sið né snimma, at Se fa fiollom,
er þú á armi ólfðom se fr,
hvít, í haugi, Hognu dóttir,
oc ertu qvic, in konungborna.“*

Helgi: „Jetzt halte ich nichts mehr für unmöglich,
früh noch spät zu Sefafjöll,
da du in den Armen des Leblosen schläfst,
im Hügel, strahlende Tochter Högnis,
und du bist lebendig, Königstochter.“

Nicht nur in diesem Zwiegespräch der Liebenden im Grabhügel des toten Helden besteht eine enge Verbindung von Sigruns Beinamen zu dem Motiv „Liebe“ (hier korrespondiert *Sefafjöll* auch mit *sofa* und *sofna* - „schlafen“, „einschlafen“).

Wann immer der Dichter Sigrun „die von den Sefa-Bergen“ nennt, wird der Zusammenhang „Liebe“, „schlafen“, „miteinander schlafen“ beschworen. So bei der Schilderung von Sigruns Trauer in Str. 45: „du, Sigrun von Sefafjöll, ... weinst bittere Tränen, bevor du schlafen gehst“ und bei ihrer Klage: „nie mehr bin ich glücklich zu Sefafjöll, ... wenn ich mich nicht über den Fürsten freuen kann“ (Str. 32); in Str. 42, wenn die Magd berichtet, daß Helgis Grabhügel offen sei: „geh hinaus Sigrun von Sefafjöll, wenn dich den Fürsten zu finden lüftet“; und schließlich in Str. 25, wenn Sigrun die Liebe eines anderen zurückweist: „Dir, König Hödbrodd, wird Sigrun von Sefafjöll nicht in die Arme sinken“. - Entsprechen die „Liebesberge“ nicht dem Geist alter Heldendichtung, widerspräche das Lied insgesamt diesem Geist.

Völlig abgesehen von grundsätzlichen Bedenken gegenüber einer Methode, die einen römischen Text durch einen um tausend Jahre jüngeren, isländischen interpretieren will, existiert kein zwingender Grund, überhaupt einen Zusammenhang von Germania und Helgi-

dichtung zu vermuten. Aber auch die eddische Helgi-Überlieferung für sich betrachtet, läßt sich m. E. kein Bezug zu Odinsweihe, Odinsopfer und Odinskönigtum herstellen. Diese Bezüge gewinnt Höfler vor allem aus dem Prosaeinschub in HH II vor Str. 30. Der Redaktor erzählt, Sigruns Bruder Dag habe Odin „für Vatterasche“ geopfert und darauf von Odin den Todesspeer für Helgi erhalten. Mit Hilfe der Gotteswaffe gelingt es ihm, Helgi zu überwinden.

Die Funktion des Odinsspeers im textimmanenten „Sinnzusammenhang“ ist eindeutig: Eine besondere Waffe muß im Spiel gewesen sein, wie sonst hätte Dag „den besten aller Helden“ töten können? Als Ganzes übernimmt der Prosaeinschub die Aufgabe, Helgi sterben zu lassen, denn der erste Strophenkomplex kennt nur den stets siegreichen Helden, der zweite aber braucht den toten. In der Gesamtkomposition des zweiten Helgi-Liedes, wie es der codex regius überliefert, ist die Passage also ein notwendiges Gelenk, an dem sich die Wandlung vom siegreichen Helden der ersten Strophen zum liebenden Toten der folgenden Strophen vollzieht.

Genau auf den Versuch des Bearbeiters, die verschiedenen Helgi-Überlieferungen mit so unterschiedlichem Grundtenor miteinander zu verbinden, legt Höfler das ganze Gewicht seiner Interpretation; er favorisiert die hochmittelalterliche Prosa gegenüber der älteren Dichtung. Das ist an eben dieser Stelle besonders bedenklich, denn recht besehen ist dem Redaktor seine erklärende Überleitung nicht sonderlich gut gelungen. Die Dichtung setzt wieder ein mit Dags Rede an Sigrun :

(Str. 30) „Traurig bin ich Schwester, dir Kummer anzusagen,
wider Willen habe ich die Schwester weinen gemacht:
es fiel am Morgen beim Fjöturlund
der Fürst, der beste der Welt ...“,

Die Handlung der vorgeschalteten Prosa macht diese Rede einigermaßen widersinnig, es sei denn, man wolle dem Bruder zynischen Sarkasmus unterstellen. Ganz offensichtlich geht die Dichtung von einem Höflers Überzeugungen widersprechenden Odinsbild aus: Sie läßt Sigrun den Bruder nach dieser Todesbotschaft drei Strophen lang verfluchen, worauf dieser sich verteidigt: „Du bist verrückt Schwester, daß du auf deinen Bruder Unheil herabflehst,

allein Odin hat all das Unheil gestiftet, weil er unter Verwandte Zwistrunen warf." (Str. 34) Eindeutig huldigt die Dichtung der Vorstellung, der Zwietracht genießende Odin habe Ränke geschmiedet, die in Verwandtenmord gipfelten. Dag ist hier als unglückliches Opfer der Umstände gesehen, und entgegen Höfler keineswegs als Odinsrepräsentant; in Odin selbst wird die Tücke eines verhängnisvollen Schicksals personalisiert. Daß Odin zu Helgi und Dag eine außergewöhnliche Beziehung habe, eine, die über die Beziehung des finsternen Totengottes zu seinen Opfern hinausgeht, weiß der Dichter nicht.⁴³

Im Gegensatz zu Höfler will Hammerich ganz nahe am Wortlaut der Überlieferung bleiben, aber auch seine Interpretation überlastet den Text. Die Wortwahl *barbari ritus, horrenda primordia* veranlaßte ihn, die germanische Überlieferung nach einem Motiv für einen besonders grausigen Opferritus zu durchmustern. Aber das Opfer als barbarisch und horrend zu bezeichnen, lag schon deshalb nahe, weil die römische Religion kein Menschenopfer kennt und darüber hinaus Menschenopfer im ganzen Imperium verboten waren.⁴⁴ Bei nicht unter römischer Herrschaft stehenden Barbaren mußte jedoch mit einer ganz anderen Haltung gerechnet werden (s.o.). Ein eindrucksvolles Bild von den furchtbaren Vorgängen in barbarischen Opferhainen hat Lucanus in seinem Epos über den Bürgerkrieg gezeichnet. Auch an seiner Beschreibung eines keltischen Kulthains bei Massilia wird deutlich, daß Tacitus' Verwendung der Adjektive *barbari* und *horrenda* keiner speziellen

43. Auch beim nächsten Einschub paßt die Prosa kaum zum Text: Die Strophe 39 muß ursprünglich einen in Knechtschaft gefallenen Menschen verhöhnt haben: „Nun muß du Hundesohn jedem Mann das Fußbad bereiten, Feuer machen, Hunde anbinden, .. Schweine füttern“ etc. Der Redaktor erklärt diese Strophe (in der vorhergehenden Prosa) als Helgis Zurückweisung von Odins Angebot, mit ihm in Walhall zu herrschen. Nun mag der Redaktor gedacht haben, Helgi müsse über Odins Ränke empört sein, und deshalb die Strophe vor die Szenen in Helgis Grabhügel gesetzt haben, aber als Gottessanrede ist sie dennoch mehr als unpassend.

44. K. Latte, Römische Religionsgeschichte. Handb. Altertumswiss. V 4 (1960) 144 Anm. 3; 256; 289ff. – Dies gilt zumindest in lateinischer Zeit. Ob die römische Religion der Frühzeit Menschenopfer kannte, ist umstritten.

Erklärung bedarf und die Annahme eines besonders grausamen Opferritus – wie die Zerstückelung eines Menschen – nicht stützt.⁴⁵

Auffällig bleibt aber die Häufung negativ aufgeladener Worte in diesem Satz und ihre Spannung zu dem feierlichen *primordia*. Sie läßt sich m.E. durch einen von Tacitus gern verwendeten Kunstgriff erklären. Häufiger konfrontiert er seinen Leser auf scheinbar vertrautem Gebiet mit der befremdenen Wildheit barbarischer Verhältnisse. Bei der Schilderung der Vorgänge im Semnonenhain geschieht dies in einem einzigen Satz:

(39, 1) *stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus
coeunt*

caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia.

Zu bestimmter Zeit treffen sich sämtliche Stämme desselben Geblüts, durch Abgesandte vertreten, in einem Haine, der durch die von Vätern geschauten Vorzeichen und durch uralte Scheu geheiligt ist. Dort leiten sie mit öffentlichem Menschenopfer die schauerhafte Feier ihres rohen Brauches ein. (Fuhrmann)

Der Leser wird zunächst in eine gehobene, weihevollte Stimmung versetzt; getragen durch die feierliche vergilische Formulierung *in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram*⁴⁶ begibt er sich mit Tacitus zu einem heiligen Hain. Dort angelangt, genau mit dem Wort *coeunt*, muß er zu seinem Entsetzen feststellen, daß er nicht einen latinischen Opferhain betreten hat, sondern sich unerwartet in dem furchtbaren Schrecken barbarischer Menschenopfer wiederfindet: *coeunt* || *caesoque publice homine*. In den wenigen

45. S.o. S. 59ff; vgl. besonders die Formulierungen Lucanus III 403ff.: *sed barbara ritu sacra deum; structae diris altaribus arae omnisque humanis lustrata cruoribus arbor*; III 411: *arboribus suis horror inest*; I 450: *barbaricos ritus moremque sinistrum sacrorum*.

46. Gudeman, Germania 202. Der Hain als Ort der Prophezeiung, geheiligt durch die Religion der Väter, mit Schauer und Ehrfurcht gesehen: Verg. Aen. VII 81f.: *hinc Italiae gentes .. in dubiis responsa petunt, hic et tum pater ipse petens responsa Latinus*; II 715: *antiqua cupresses.. religione patrum multos servata per annos*; VII 170: *tectum .. horrendum silvis et religione patrum*; VIII 698: *lucus ... religione patrum late sacer*.

Worten dieser Passage schichtet Tacitus „Menschenschlachtung, barbarisch, grausig“ aufeinander; daß die Worte *celebrant, ritus, primordia* – wie die feierlichen Worte der Einleitung des Satzes – eigentlich positiv besetzt sind, vertieft nur den Schock. Und so gewinnt auch das Wort *publice* einen besondern Sinn. Die Präzisierung *publice* läßt mehrere Deutungsmöglichkeiten zu:

- Wegen der römischen Unterscheidung zwischen *sacra publica* und *sacra privata* mag Tacitus *publice* notwendig gehalten haben, denn in Rom kann man sich bei Barbaren durchaus auch ein *privates* Menschenopfer vorstellen. So behauptet z.B. Caesar von den Galliern: (*bellum Gallicum* VI 16) *qui sunt adfecti gravioribus morbis ...aut pro victimis homines immolant*. („Wenn sie schwer erkrankt sind, opfern sie anstatt Opfertieren Menschen.“)⁴⁷
- Andererseits berücksichtigt *publice* im Sinn von „ganz allgemein, ohne jede Beschränkung“ auch die Tatsache, daß in Rom bei bestimmten Opfern ganze Personengruppen als Teilnehmer ausgeschlossen waren, z.B. Frauen bei Opfern für Mars und Hercules.⁴⁸
- Auch „öffentlich“ im Gegensatz zu „heimlich“ ergäbe Sinn; bei zahlreichen Kulte im Reich argwöhnte man immer wieder heimliche, weil verbotene, Menschenopfer. Deshalb war das Gerücht, Juden und Christen schlachteten in ihren – unter Ausschluß aller Nichtgläubigen abgehaltenen – Versammlungen kleine Kinder, für diese so überaus bedrohlich.⁴⁹

Tacitus kann alle diese Facetten von *publice* beschwören, um seinem Leser zu beteuern: Du erschrickst zutiefst, aber Menschen-

47. Nur in diesem römischen Sinn – die Gemeinde, nicht der einzelne gegenüber der Gottheit – kann hier von „Staatskult“ gesprochen werden.

48. Vgl. R.M. Ogilvie, *Die Römer und ihre Götter im Zeitalter des Augustus* (1969; dt. 1982, Nachdr. 1984) 52f.

49. Schwenn, *Menschenopfer* 193: „Menschenopfer waren durch das römische Gesetz streng verboten; wer also zu magischen Zwecken eines solchen bedurfte, mußte es heimlich vollziehen. Die Erfahrung nun, daß im geheimen tatsächlich Menschenopfer vorkamen, führte zu der Annahme, daß Gesellschaften, die irgendwie im Verborgenen lebten, unter manchen anderen Scheußlichkeiten auch diese Sitte zu verbergen hätten.“ – Vgl. auch Tacitus Charakterisierung des jüdischen Tempelkultes als *arcana* (hist. V 9).

opfer entsprechen dem innersten, dem wahren Wesen von Barbaren; sie vollziehen solche unmenschlichen Riten ganz offen, unter Beteiligung eines jeden, in der Stammesgemeinschaft.⁵⁰

Verständlicherweise bemüht sich die Germanenforschung um die Beschreibung des Kultes im Semnonenhain aus altertumskundlicher Perspektive; ihre Annahme aber, daß Tacitus, gleich einem treuen Hund, Bruchstücke herbeigeschleppt habe, die er selber nicht verstand, damit sie rund zweitausend Jahre später von der germanischen Religionswissenschaft zusammengesetzt werden könnten, läßt einen Autor, dessen große Darstellungskunst gerühmt wird, in einem sonderbaren Licht erscheinen. Warnen sollte vor solcher Deutung allein schon die Funktion des c. 39 in der sogenannten suebischen Triade: Als Teil der kunstvoll systematisierten Darstellung germanischer Religion⁵¹ steht c. 39 für ‚Kult der Vatergottheit‘ (c. 40: Kult der Muttergottheit), für die ‚unnahbare sich abschließende Gottheit‘ (c. 40: die sich den Menschen zuwendende, unter ihnen weilende Gottheit). Während die Nerthusverehrer als religiöser Zusammenschluß/Kultverband vorgestellt werden (c. 40: *in commune Nerthum colunt*)⁵², sind die Teilnehmer des Kultes im Semnonenhain „eines Blutes“, der Hain ist – wie so oft bemerkt – ein Ort der *initia gentis*.

Einen „Sinnzusammenhang“ muß die Kultbeschreibung meines Erachtens zuerst aus römischer Perspektive aufweisen, denn ich setze voraus, daß ein römischer Autor von seinen römischen Lesern auch verstanden werden wollte. Schon zwanzig Jahre bevor die germanische Altertumskunde feststellte, daß dem Text der „Sinnzusammenhang“ abgehe, hat Erwin Wolff auf den römischen Bezugsrahmen der Schilderung des suebischen Stammeskultes hingewiesen: „... hinter dem *regnator omnium deus*, der an der *initia gen-*

50. Übrigens überkreuzt sich das Motiv des öffentlichen Menschenopfers in c. 39 mit dem Motiv des verborgenen Menschenopfers in c. 40. Der distanzierte, sich abschließende Vater erhält ein öffentliches Menschenopfer; vom Menschenopfer für die liebevolle, sich den Menschen zuwendende Mutter ist die Öffentlichkeit ausgeschlossen.

51. Siehe oben S. 73ff.

52. A. A. Lund, *Classica et Mediaevalia* 36, 1985, 194.

tis waltet, ... steht unsichtbar der Juppiter Latiaris vom Albanerberge, der Stammesgott des latinischen Bundes.“⁵³

Juppiter Latiaris

Dem Juppiter Latiaris gilt der bedeutendste Stammeskult der Latiner, die *feriae Latinae*, die bis in die Zeit Theodosius des Großen abgehalten wurden. Wie Andreas Alföldi nachwies, stammt der Latiaris-Kult vermutlich aus einer hochaltertümlichen Schicht der römischen Religion, aus einer Zeit, in der Rom Latium noch nicht beherrschte. Als Herrin Latiums dominierte Rom dann auch den latinischen Stammeskult; trotzdem behielten die *feriae Latinae* bis zur Ablösung der römischen Staatsreligion durch das Christentum ihre alte Stammesstruktur: war ein latinisches Volk (*populus*) bei der Feier auf dem Mons Albanus nicht vertreten, dann mußte das Latinerfest wiederholt werden, weil es ‚ungültig‘ war.

Die *feriae Latinae* wurden alljährlich zu einer festzusetzenden Zeit begangen. Ihr Mittelpunkt war das gemeinsame Opfer der *populi Latini* für Juppiter Latiaris auf dem Mons Albanus. Es folgte ein gemeinschaftsstiftendes Opfermahl der Abgesandten der latinischen Gemeinden. Der weitere Verlauf der *feriae* ist unklar, denn die antike Überlieferung ist kaum verständlich. U.a. wird berichtet, die Kultteilnehmer hätten an „herabhängenden Einrichtungen“ geschaukelt, das Gesicht aus religiöser Ehrfurcht verhüllt. Dieser Schaukelritus wird in irgendeine unklare Beziehung zu Latinus, dem Eponym der Latiner, gesetzt. Einigermäßen sicher ist nur, daß die Abgesandten einen Teil des Opferfleisches in ihre Heimatgemeinden brachten und daß dort die *feriae Latinae* in einem allgemeinen Volksfest ausklangen.⁵⁴

53. Wolff, Verstehen 289. Die Übereinstimmungen zwischen der Darstellung des Kultes im Semnonenhain und dem Latinerfest sah auch Hildebrecht Hommel; sie haben ihn veranlaßt, einem entsprechenden urindogermanischen Kult nachzuspüren. H. Hommel, Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Archiv Religionswiss. 37, 1941-42, 144ff., bes. 150ff.

54. Latte, Römische Religionsgeschichte 144ff.; A. Alföldi, Das frühe Rom und die Latiner (1977) 23ff.; 218ff.; 372ff.; 476ff.

Tacitus besaß also ein eindrucksvolles Muster für die Darstellung eines Stammeskultes, und er weist seinen Leser auch sofort darauf hin, daß er an diesen „Sinnzusammenhang“ denken möge:

stato tempore ... omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt
„Zu einer festgesetzten Zeit treffen sich alle Völker dieses Blutes durch Gesandte vertreten“).⁵⁵

Vor dem Hintergrund des Latinerfestes konnte ein antiker Leser seine von der Forschung problematisierten Formulierungen verstehen.⁵⁶ Das oft als obskur bemängelte⁵⁷ Argument im einleitenden Satz, das Alter der Semnonen werde durch die Religion bestätigt,⁵⁸ wirkt in diesem Zusammenhang gesehen plausibel: Die zentrale Kulthandlung der *feriae Latinae* – das Opfer an Juppiter Latiaris – wird auf dem Mons Albanus bei Alba Longa vollzogen. Alba Longa ist nach römischer Tradition nicht nur die Mutter Roms, sondern auch mit der Entstehung des *nomen Latinum* verknüpft. Nach der gelehrten römischen Urgeschichte gegründet als Stadt der zu Latinern vereinigten Trojaner und Aborigines, gehen aus ihrem Königsgeschlecht Romulus und Remus hervor; aus römischer Perspektive ist Alba Longa Ort der *initia gentis* sowohl der Latiner als auch der Römer.⁵⁹ Analog dazu ist es einleuchtend,

55. Die Argumentation Lunds zu dieser Stelle kann ich nicht nachvollziehen. Lund behauptet, der taciteische Text sei widersinnig, denn entweder träfen sich die Völker eines Blutes, oder es träfen sich die Gesandten. Aber wenn – um ein modernes Beispiel anzuführen – ein Sportreporter über die olympischen Spiele sagt „Es trifft sich die Jugend der Welt durch Sportler (Gesandte) vertreten“, dann würde jeder verstehen, daß nicht alle Jugendlichen der Welt im Stadion anwesend sind.

56. Vgl. bes. die bei Alföldi, Das frühe Rom 372ff. zitierten antiken Ausführungen über das Latinerfest; z.B. Varro, de lingua Latina VI 25: *Latinae feriae dies conceptivus dictus a Latinis populis, quibus ex Albano monte ex sacris carnem petere fuit ius cum Romanis, a quibus Latinis Latinae dictae*.

57. Gudeman, Germania 201; Much, Germania 433.

58. (39, 1) *Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur*.

59. Belege bei Alföldi, Das frühe Rom 218ff.; vgl. auch Livius I 2,4f. Livius kann I 52,2 Tarquinius argumentieren lassen, alle Latiner seien an Albas Verträge gebunden: *cum omnes Latini ab Alba Longa oriundi sint*.

daß das Alter der Semnonen „durch die Religion bestätigt wird“, werden doch bei ihnen die *feriae Suebiae* gefeiert. Einleuchtend auch, daß die Stätte des Stammeskultes als Ort der *initia gentis* verstanden wird. Die „vergilischen Floskeln“ im nächsten Satz geben nicht nur „dem pathetischen Inhalt das entsprechende dichterische Gewand“,⁶⁰ der Wortschatz der Aeneis knüpft außerdem durch den stilistischen Anklang wiederum eine Verbindung zu dem Motiv ‚Herkunft des Volkes‘.

Wie Tacitus das Menschenopfer im Semnonenhain als eine Einleitung des Ritus bezeichnet, ist das Opfer auf dem Mons Albanus nur ein Akt der *feriae Latinae* – wenn auch der zentrale. Wenn Tacitus mit Wahl des Wortes *primordia* auch auf die Einsetzung des Ritus zielt und damit auf die *antiquitas* der Semnonen zurückweist, könnte auch damit das lateinische Vorbild anklingen; die Stiftung der *feriae Latinae* wird von römischen Gelehrten mit Faunus (euhemeristisch gedeutet als Urzeitkönig Italiens), mit Latinus oder Aeneas verbunden.⁶¹

Aber wenn sich die Gesandten der suebischen *populi* gleich den Gesandten der lateinischen *populi* zu ihrem großen Stammesfest am Ort der *initia gentis* versammeln, werden sie damit noch keine Latiner, sie bleiben Barbaren: Statt eines weißen Stieres schlachten sie ihrem *regnator omnium deus* einen Menschen. Allerdings berichten christliche Autoren auch von einem Menschenopfer für Iuppiter Latiaris. Neuere Forschung hält dies allgemein für tendenziöse Erfindung,⁶² zumal die Kirchenväter das Menschenopfer als zu ihrer Zeit lebendigen Kultbrauch geißeln:

(Lactantius, *institutiones divinae* I 21, 3–4) *ne Latini quidem huius immanitatis expertes fuerunt, siquidem Latiaris Iuppiter etiamnunc sanguine colitur humano ... sed de barbaris non est adeo mirandum, quorum re-*

60. Gudeman, *Germania* 202.

61. Belege bei Alföldi, *Das frühe Rom* 384 Anm. 108 u. 378 Anm. 63. – Hammerich empfindet wohl zu recht *primordia* als zu feierlich um nur „Einleitung“ auszudrücken. Vgl. auch die oben (Anm. 27) zitierten Übersetzungsversuche von Schröder und Baelke.

62. Belege bei Latte, *Römische Religionsgeschichte* 144f.; Alföldi, *Das frühe Rom* 388 Anm. 135; H.J. Rose, *De Iove Latiari*. *Mnemosyne* 55, 1927, 273ff.; Schwenn, *Menschenopfer* 180f.

ligio cum moribus congruit: nostri vero qui semper mansuetudinis et humanitatis sibi gloriam vindicauerunt, nonne sacrilegis his sacris immaniores reperiuntur?

Nicht einmal die Latiner sind von dieser Unmenschlichkeit frei geblieben, huldigen sie doch dem Iuppiter Latiaris bis heute mit Menschenblut. ... Bei Barbaren darf dergleichen überhaupt nicht verwundern, deren Religion entspricht ihrem ganzen Wesen: Die Unsrigen (die Latiner) aber, die doch immerzu den Ruhm der Milde und Menschlichkeit für sich zu beanspruchen pflegen, erweisen sie sich bei solch gotteslästerlichem Gottesdienst nicht als unmenschlicher (als die Barbaren)?⁶³

Sollte sich Tacitus aber ähnliche Vorstellungen von der ältesten Religionsausübung auf dem Mons Albanus gemacht haben, läge hier neben der Barbarisierung des lateinischen Stammeskultes auch eine Archaisierung vor; befinden sich doch Barbaren auf einer älteren, d.h. grausameren Kulturstufe.

Heftig umstritten ist die Identität des *regnator omnium deus*; wer mit Höfler den Semnonenkult als Wodansopfer bzw. -weihe versteht, muß notwendigerweise eine Identifizierung mit Tiwaz ablehnen und Wodan als den Hauptgott der Sueben annehmen.⁶⁴ Bereits Eduard Norden hielt Benennungsversuche für sinnlos, weil *regnator omnium deus* eine Formel für die göttliche Allmacht sei;⁶⁵ vor dem Hintergrund der zahlreichen entsprechend gebildeten Iuppiter-Beinamen ist sie gänzlich aussageleer, wenn Tacitus mit ‚Zentralgottheit eines Stammeskultes‘ Iuppiter Latiaris assoziiert hat.⁶⁶ Gerade den Sueben einen dem lateinischen Stammes-

63. „unmenschlicher als die Barbaren“, weil die Latiner auf einer höheren Kulturstufe stehen. Laktanz fährt fort: „Man muß schließlich diejenigen für die größeren Verbrecher halten, die verfeinert (erzogen) sind durch das Wissen um das Anständige (Gute) und dann der Humanität abtrünnig werden, als jene, die roh und dumm das Böse in Unkenntnis des Guten tun.“

64. Siehe oben S. 82f.

65. Norden, *Urgeschichte* 128.

66. J.B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur*. = W.H. Roscher (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der römischen und griechischen Mythologie*, Suppl. 2 (1902) 51ff.: „Iuppiter“, bes. 53: „omnipotens“ u. 54: „regnator“. – Vgl. auch: A. Wlosok, *Vergil als Theologe: Iuppiter pater omnipotens*. *Gymnasium* 90, 1983, 187ff.

kult entsprechenden Kult zuzusprechen, lag für Tacitus nahe, schildert er doch die Sueben als das bedeutendste Volk der Germania, dem er allein 8 Kapitel von den 19 Kapiteln des zweiten Teiles widmet.⁶⁷ Daß die Semnonen die ältesten und vornehmsten Sueben sind, sie sehen sich als *caput Sueborum*,⁶⁸ kann der gebildete Römer schon an ihrem Namen ablesen: das griechische „*sem-nos*“ bedeutet „erhaben, ehrwürdig, heilig“.⁶⁹

vinculo ligatus

Der bizarrste Zug der Schilderung des Semnonenkultes ist zweifellos die Behauptung, niemand dürfe den Hain betreten, es sei denn, er sei *vinculo ligatus*, wer gestürzt sei dürfe sich nicht mehr erheben, sondern müsse sich auf dem Boden hinausrollen.⁷⁰ Die Vorstellung, daß Gefesselte ein Menschenopfer vollziehen, ist schon rein praktisch gesehen absurd. An ein Zeichen für religiöse Gebundenheit – nicht an den eddischen *Fjoturlundr* – dachte schon Karl Helm; Rudolf Fischer interpretiert *vinculum* als ein Band irgendwelcher Art, vielleicht an der Kleidung, das religiöse Bindung zum Ausdruck bringt.⁷¹ Unentschieden bleibt Otto Höfler.

67. Ich betrachte, wie aus meiner Interpretation bereits hervorgeht, mit der Mehrheit der Forschung c. 39 als auf die Sueben bezogen. Neuerdings will wieder Lund, Germania 215f. die Passage einzig auf die Semnonen bezogen wissen und verändert entsprechend den Text. – Zu dieser „Verbesserung“ hat bereits Hammerich, *Horrenda primordia* 229 das Notwendige gesagt. Vgl. jetzt auch H. Heubner, Die Überlieferung der Germania des Tacitus. In: Beiträge zum Verständnis des Tacitus. Abhandl. Götting. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 3. Folge 175 (1989) 22ff.

68. Nach der gewaltsamen Einigung der Latiner darf sich Rom hingegen – nach Ansicht des Livius – als *caput rerum* betrachten. (Livius I 45, 3).

69. Gudeman, Germania 200; A.G. Liddell u. R. Scott, A Greek-English Lexicon⁹ (1940; Nachdr. 1966) *σεμνός* – revered, august, holy, majestic.

70. (39, 2) *est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum: per humum evolvuntur.*

71. R.W. Fischer, *Vinculo ligatus*. Zur Akzessionsvorschrift des Kultus im Semnonenhain. *Antaios* 5, 1964, 285ff.

Nachdem er den Hain, den nur ein *vinculo ligatus* betreten kann, und den Fjöturlund als Fesselhaine miteinander verknüpft hat, macht er die Konzession: „Gewiß brauchte es sich dabei nicht um eine wirkliche, hilflosmachende Umschnürung zu handeln, sondern vielleicht nur um eine andeutende Darstellung des Sichgebundenfühlens, wie es noch unser Ehering ist ...“. In der zugehörigen Anmerkung schränkt er wieder ein, daß man sich „den Fesselbrauch der Semnonen nicht allzu unverbindlich allegorisiert“ denken dürfe.⁷²

M. E. will Tacitus mit dieser Passage vor allem einmal mehr verdeutlichen, daß sich Germanen freiwillig nur religiöser Verpflichtung unterwerfen können. Diszipliniert durch Gottesfurcht erklimmt der Mensch auf dem Weg zu einem gesetzlich geordneten Gemeinwesen die erste Stufe der Zivilisation; auch das römische Volk mußte, bevor es zu einem gesetzlichen Zustand finden konnte, durch religiöse Bindung zivilisiert werden: *Numa religionibus et divino iure populum devinxit*, beschreibt Tacitus diesen Vorgang in seinem kurzen Abriß der Geschichte der Gesetzgebung (ann. III 26) oder in Livius Worten: „In Numal glaubte, ihnen zuallerst das für die unerfahrene und in jenen Zeiten noch rohe Menge Wirksamste beibringen zu sollen: die Furcht vor den Göttern.“⁷³

Noch befinden sich die germanischen Barbaren auf dieser ersten Kulturstufe, auf der sie sich, aus freiem Willen, nicht Recht und Verfassung, sondern nur göttlicher Machtausübung, dem *imperium dei* (c.7; s. o.), unterzuordnen vermögen; der Gottheit sind sie unterworfen und gehorsam (*cetera subiecta atque parentia*) in einem Maße, daß sie sich in ihrer Kleinheit am Boden krümmen. In c.39 sind die konkrete Fessel und das ‚Aufstehverbot‘ nach außen gelegte, veräußerlichte Zeichen einer abstrakten Bindung. Tacitus ‚realisiert‘ die Bildsprache des Lukrez, der den Menschen aus der „Umknötung der Religion befreien“ möchte; die ihn hilflos vor

72. Höfler, Semnonenhain 4 mit Anm. 13.

73. (Livius I 19, 4) ... *omnium primum, rem ad multitudinem imperitam et illis saeculis rudis efficacissimam, deorum metum iniciendum ratus est.* – Übersetzung Robert Feger.

(Lucretius I 62ff.) *Humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terris oppressa gravi sub religione,
quae caput a caeli religionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus instans,
primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra, ...*

Als das Leben der Menschen darnieder schmächtig auf Erden lag, zusammengedrückt unter lastender Angst vor den Göttern, welche das Haupt aus des Himmels Gevierten prahlerisch streckte droben mit schauriger Fratze herab den Sterblichen dräuend, erst hat ein Grieche (Epikur) gewagt, die sterblichen Augen dagegen aufzuheben und aufzutreten als erster dagegen (Büchner)

Jahrhunderte später bedient sich die christliche Apologetik der Suggestivkraft der epikureischen Bilder:

(Lactantius, epitome 20 (25)) Ja hätten die Menschen nach aufwärts ihre Augen erhoben und den Blick auf Gott gerichtet, der sie zum Anblick des Himmels und Gottes aufrecht erschaffen hat, so würden sie sich niemals zur Verehrung des Irdischen in den Staub gebückt und erniedrigt haben. Gegen ihre Torheit erhebt Lukretius schwere Anklage mit den Worten: „Und sie rauben dem Geist die Würde aus Scheu vor den Göttern, Beugen und drücken ihn nieder zur Erde,...“⁷⁵ auf der sie kriechen...⁷⁶ (Hartl)

74. Lucretius, de rerum natura I 932: *religionum nodis exsolvere*. - Zum Bild des durch Furcht vor den Göttern zu Boden gedrückten Menschen bei Lukrez siehe E. Ackermann, Lukrez und der Mythos. Palingenesia 13 (1979) 17ff. u. 141ff. „Lucr. I, 62/65 schildern plastisch die religio, die wie ein Monstrum den Menschen vom Himmel herab bedroht; ... zeichnet suggestiv das Bild eines Menschen, der klein und armselig auf der Erde niedergebückt liegt (I,62), während die religio riesig und mächtig wie ein Tier, das auf Beutefang geht, über ihm steht.“ (ebd.141).

75. Lucretius VI 52f.

76. *quodsi sursum oculos suos tollerant ac deum intuerentur, qui eos ad aspectum caeli suiue excitauit, numquam se curuos et humiles facerent terrena uenerando. quorum stultitiam Lucretius grauius incusat dicens: et faciunt animos humiles formidine diuum depressosque premunt ad terram: qua reddunt...*

Wie das 39. Kapitel der Germania gewinnt das 40. seine Bedeutung zuerst aus dem Mangel an Überlieferung; während aber bei c. 39 die Faktizität des Berichteten niemals in Frage gestellt worden ist - umstritten war und ist, wie die Kultschilderung zu interpretieren sei -, liegen die Verhältnisse für c. 40 genau umgekehrt. Seit Beginn des Jahrhunderts herrscht Einigkeit darüber, welche Riten Tacitus in c. 40 beschreibt und welchem Kult sie zuzuordnen sind; aber Zweifel an der Authentizität der Schilderung, an ihrem Quellenwert für die germanische Religionsgeschichte, sind schon sehr früh zugelassen worden.¹

Aber c. 40 liefert nicht nur den einzigen auch außerhalb der Germania verifizierbaren germanischen Götternamen; allein die Erwähnung des Names belegt, daß Tacitus eine echte Information über germanische Religion besaß, und rettet damit seine Glaubwürdigkeit wenigstens in einer Beziehung. Die Nennung der Nerthus in der Germania bildet zugleich auch den ältesten Beleg für einen der eddischen Götternamen und ist damit eine wichtige Stütze für den Ansatz, den tausend Jahre später schriftlich fixierten skandinavischen Götterhimmel als gemeingermanisch zu konstituieren.

Auch in diesem Kapitel wird ein König nicht einmal erwähnt; trotzdem ist der Name der Göttin Nerthus - in Verbindung mit dem Namen der Ingaevonen aus c. 2 - ein tragender Pfeiler der Sakraltheorie. So entstand die zwiespältige Situation, daß die taciteische Schilderung von nicht wenigen Forschern als wenig wertvoll verworfen worden ist, und c. 40 zugleich eine der zentralen Quellen der Sakraltheorie bleibt.

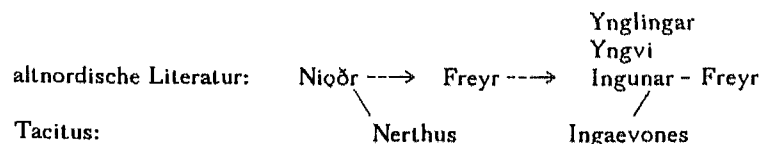
Seit Beginn des Jahrhunderts, mit der Rezeption von Mannhardts volkskundlichen Untersuchungen, herrscht Einmütigkeit darüber, wie der taciteische Text zu interpretieren sei: als Beschreibung des Reinigungsfestes nach dem kultischen Vollzug der Heiligen Hochzeit.

1. Zweifel an der Authentizität der Schilderung werden bereits in der ersten Auflage von de Vries' Religionsgeschichte lebhaft diskutiert (Vgl. Altgermanische Religionsgeschichte I (1935) 182ff.). Dagegen findet sich für die Schilderung des Semnonenkultes dergleichen weder in der ersten noch in der zweiten Auflage des Werkes (Vgl. Altgermanische Religionsgeschichte Bd. I (1935) 180f. u. Bd. 2² (1957) 32ff.).

„Über die Bedeutung dieses Kultes herrscht seit Mannhardts glänzender Pionierarbeit auf dem Gebiet der Volkbrauchsforchung eine erfreuliche Einstimmigkeit. Mögen auch im einzelnen die Ansichten noch vielfach auseinandergehen, das eine scheint sicher, daß Tacitus hier einen Kult geschildert hat, der aus heiliger Hochzeit und nachfolgender Lustration bestand.“²

In dieser Schilderung wird weder die Beteiligung noch auch nur die Anwesenheit des Königs oder eines politischen Oberhauptes vermerkt; dennoch ist die Beschreibung des Nerthuskultes in der Diskussion um ein germanisches Sakralkönigtum einer der beachtenswertesten Belege:

- Denn der Name der Terra mater - *Nerthus* - hat eine lautgesetzlich genaue Entsprechung in altnordisch *Niðrðr*, dem Namen des Fruchtbarkeitgottes, den die skandinavische Mythologie als den Vater des Gottes Freyr auffaßt.
- Freyr hingegen wird an einigen Stellen mit den Komposita *Ingunar-Freyr* und *Yngvi-Freyr* angesprochen.
- Alle drei Namen (*Yngvi*, *Niðrðr*, *Freyr*) nennt die hochmittelalterliche isländische Geschichtsschreibung in der Ahnenreihe der norwegischen Vestfoldkönige bzw. der schwedischen Uppsala-könige (in unterschiedlicher Kombination und Interpretation).
- Die Benennungen *Ynglingr* und *Yngvi* bilden außerdem Fürstenheiti der Skalden.
- *Yngvi*, *Ynglingr*, *Ingunar* haben wiederum lautliche Ähnlichkeit mit dem Namen der *Ingaeuones* der ‚Ursprungssage‘.
- Schließlich belegt - nach gängiger Forschungsmeinung - die Erwähnung des Namens der *Nerthus* und die Beschreibung ihrer kultischen Verehrung in c. 40, daß - wenn auch für den ungenannten Stammvater der Ingaeuonen selbst nicht nachweisbar - zumindest ein ‚Mitglied der Familie‘ bereits in taciteischer Zeit göttliche Verehrung genossen hat.



2. J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I² (1956) 467f., bezogen auf: W. Mannhardt, *Feld- und Waldkulte* ² (1904).

Diese Konstruktion ist für die Sakraltheorie fundamental: einerseits bliebe der Name der *Ingaeuones*, wenn nicht mit den Informationen aus c. 40 und der skandinavischen Literatur aufgefüllt, bedeutungsleer und belanglos;³ das skandinavische Material soll zudem die angegriffene ‚Glaubwürdigkeit des Tacitus‘ wieder herstellen:

„Daß diese Herkunftssagen tatsächlich als Vorzeitkunde genommen und geglaubt worden seien, ist öfter angezweifelt worden. Doch spricht dafür ihre außerordentliche Lebenskraft. ... Für die geistige Kraft der von Tacitus bezeugten Tradition spricht ihre Dauer. ... die Bindungskraft dieses Gottabstammungsmythos [wird] dadurch bewiesen, daß der für die *Ingaeuones* aus Tacitus erschließbare Name des Gottahnherrn **Ingumit* mit dem des göttlichen Ahnherrn *Yngvi* des schwedischen und norwegischen Königsgeschlechts der *Ynglingar* identisch ist, dem man noch im 13. Jh. die Abkunft von *Yngvi-Freyr* zusprach.“⁴

Andererseits verleiht nur die Nennung der *Nerthus* und der *Ingaeuones* in der *Germania* den um tausend Jahre jüngeren Zeugnissen den Anspruch auf historische Tiefe und auf Gültigkeit über den skandinavischen Bereich hinaus:

„... die schwedischen Könige [führten] neben ihrem eigenen Namen auch den des Gottes, *Yngvi*, ... diese für das urzeitliche Schweden durch die Zeugnisse völlig gesicherte Tatsache greift weit über den engeren schwedischen Bereich hinaus, um zu einem gemein- und urgermanischen Problem zu werden.“⁵

Denn die *Germania* bietet nicht nur den ältesten Nachweis beider Namen; sie ist auch die einzige Quelle, die - im Gegensatz zu den jüngeren Stammesgeschichten - einen Anspruch auf gemeingermanische Gültigkeit erhebt. Darüber hinaus ist Tacitus der einzige

3. Die ‚Mannustradition‘ hätte kaum die Beachtung erlangt, die ihr seit Grimm gewidmet wird. Sichtbar wird die Bedeutung der ‚Erläuterbarkeit‘ des Ingaeuonennames an der Hilflosigkeit der Forschung gegenüber den Ingaeuonen, deren Name nicht an germanisches Namensmaterial anschließbar ist.

4. O. Höfler, *Abstammungstraditionen*. RGA I² (1973) 19f.

5. F.R. Schröder, *Ingunar-Freyr* (1941) 33.

Zeuge, der sich - bezüglich des Referats eines mythischen Stammbaums - nicht dem Vorwurf christlich-euhemeristischer Klitterung ausgesetzt sieht.

Hohe Wertschätzung erfährt c. 40 in der Sakraltheorie jedoch lediglich als Lieferant des Namens, der über den Umweg der alt-nordischen Literatur den Glauben an die Gottabstammung des Volkes bzw. die der Ynglinge als uralte erweisen soll. Das aus der Beschreibung des Kultes selbst von Franz Rolf Schröder entwickelte Modell eines germanischen Sakralkönigtums wird dagegen weitgehend abgelehnt. Diese Situation, so unverständlich sie auf den ersten Blick ist, wird verständlicher vor dem Hintergrund der Forschungsgeschichte: Denn in jahrzehntelangem Forschungsbemühen hatte Schröder um das Ritual der Heiligen Hochzeit ein Bild germanischer Religiosität und germanischen Königtums entworfen, das besonders von deutschen Forschern als abstoßend „ungermanisch“ empfunden wurde.

Die Große Mutter

Franz Rolf Schröder hat das germanische Königtum nie in den Mittelpunkt seiner Forschungstätigkeit gestellt; sein Modell eines germanischen Sakralkönigtums entstand vielmehr als Nebenprodukt seines Verständnisses germanischer Religiosität. Hauptanliegen war ihm der Nachweis der überragenden Bedeutung der Großen Mutter in der Religion der Germanen, und trotz verschiedener, unklarer Definitionen wird germanisches Sakralkönigtum nie anders gedeutet als in bezug zum Kult der Mutter Erde. Eine ähnliche Schlüsselposition wie Hauck dem „Staatskult“ billigt Schröder der Kultfeier der Heiligen Hochzeit zu. Deutlich wird die rigorose Unterordnung des Königtums unter den Kult an der Argumentation, germanisches Königtum als Institution müsse uralte sein, weil der Nerthuskult uralte sei:

„... mit anderen Worten. daß diese Institution in die urgermanische Epoche - und darüber hinaus, wie ich glaube, sogar in die vor-(indol)germanische Zeit des Nordens [Anm.: „Diese Schlußfolgerung ergibt sich m. E. aus der vorindogermanischen Herkunft des Nerthuskultes.“] - zu-

rückreicht. Es liegt also nicht so, daß sich das Königtum erst bei den östlichen Germanen entwickelt hat, wie man gemeinhin anzunehmen scheint, sondern daß es sich bei diesen infolge ihrer von den großen Verkehrswegen des Altertums mehr entfernten Lage in seiner Ursprünglichkeit besonders lange unverseht von Urzeiten her erhalten hat.“⁶

Diese überraschende Schlußfolgerung ist nur vor dem Hintergrund seiner komplexen Theorie der urgermanischen Gesellschaft nachzuvollziehen, die deshalb an dieser Stelle noch einmal kurz zusammengefaßt sei:

Germanentum entstand aus der Verschmelzung alteuropäischer und indogermanischer Elemente; die einwandernden, vaterrechtlich organisierten Indogermanen übernahmen von der sesshaften, mütterrechtlich organisierten Urbevölkerung den Ackerbau und den damit einhergehenden Kult der Mutter Erde; das aus dieser Verschmelzung hervorgehende Germanentum war zunächst weitgehend mütterrechtlich organisiert.

Zentrale Bedeutung im Kult der Muttergöttin hat der rituelle Nachvollzug der „Heiligen Hochzeit“ zwischen Mutter Erde und dem „Erzeuger“, aus deren Vereinigung alles Leben hervorgeht.⁷ Die Sicherung von Fruchtbarkeit und Frieden ist das Hauptanliegen der bäuerlichen Gesellschaft, deshalb ist auch das Oberhaupt der Gemeinschaft - der König - beim kultischen Nachvollzug der Heiligen Hochzeit Stellvertreter, Darsteller des Geliebten der Großen Mutter.⁸

Diese religiösen Strukturen sind einerseits gemeinsames Erbe der Völker Europas und des Mittelmeerraumes, andererseits stand die Religion der germanischen Völker „mindestens seit der Bronzezeit bis zu Beginn der Wikingerzeit“ unter ständigen Einwirkungen der höher entwickelten Kulturen des Orients und der Antike. Schließlich sind die skizzierten Grundstrukturen allen ackerbauenden Völkern wesensgemäß, denn: „Der Glaube an dies hehre, alles gebärende Urwesen, an die Große

6. Schröder, Ingunar-Freyr 33f. mit Anm.1.

7. Siehe besonders: F.R. Schröder, Germanentum und Alteuropa. German.-Roman. Monatsschr. 22, 1934, 157ff. Alle weiblichen und männlichen Gottheiten werden verstanden als „Variationen ein und desselben Themas“, nämlich als Erscheinungsformen der weiblichen und der männlichen „Urkraft“. Erst gelehrte mythologische Spekulation habe die verschiedenen Erscheinungsformen in Genealogien und Götterfamilien geordnet (vgl. bes. Ingunar-Freyr 70ff.).

8. Ebd. 193 u. 199; ders., Ingunar-Freyr 33ff.; ders., Skadi und die Götter Skandinaviens (1941) 152ff.

Mutter der gesamten Schöpfung ist ein tiefer, wunderbarer, ein heiliger Urgedanke der Menschheit.“⁹

Im Laufe der Jahrhunderte gewann jedoch das vaterrechtliche Element der Indogermanen zunehmend an Bedeutung; sichtbar wird dies vor allem an der „Vermännlichung“ der Glaubensvorstellungen. In den Mittelpunkt religiöser Verehrung tritt der männliche Teil des heiligen Paares;¹⁰ der Aufstieg des Kriegsgottes Odin zum obersten germanischen Gott ist hingegen ein zeitlich begrenztes Phänomen der Wikingerzeit und zudem nur der Glaube der kriegerischen Oberschicht: „... die Bauernbevölkerung blieb ihren agrarischen Göttern treu.“¹¹

Mit der These von der „Vermännlichung der Glaubensvorstellungen“ gelang es Schröder, die augenfälligste Unstimmigkeit zwischen Germania und altnordischer Überlieferung zu erklären: Tacitus spricht eindeutig von einer weiblichen Gottheit Nerthus (*id est Terra mater*), während die skandinavische Mythologie nur einen männlichen Njörðr kennt.

Den Geschlechtsunterschied zwischen Nerthus und Njörðr hatte man durch die Annahme aufzulösen versucht, Tacitus habe einen männlichen Fruchtbarkeitsgott irrtümlich als *Terra mater* aufgefaßt; bei einem Namen mit der Nominativendung *-us* wäre aber in lateinischer Sprache eher der umgekehrte Vorgang wahrscheinlich – bemerkenswert ist also vielmehr, daß sich Tacitus nicht verleiten ließ, den Namen Nerthus einer männlichen Gottheit zuzuordnen. Auch der entgegengesetzte Weg wurde beschritten: die Nordgermanen hätten bei der Rezeption des Nerthuskultes den Namen der Göttin für ein Maskulinum gehalten, da in den nordischen *u*-Stämmen hauptsächlich Maskulina vorkämen.¹²

Schröder nimmt ein gleichnamiges Geschwister- und Liebespaar an (vgl. Freyr und Freyja), dessen weiblicher Teil in der älteren – noch mutterrechtlich geprägten – Zeit im Mittelpunkt der Vereh-

9. Grundlegende Prämissen aller seiner Arbeiten, besonders ausgearbeitet in: *Germanentum und Hellenismus* (1924) u. *Altgermanische Kulturprobleme* (1929); Zitat: *Germanische Schöpfungsmythen. German.-Roman. Monatsschr.* 29, 1934, 83, Hervorhebung von Schröder.

10. *Germanentum und Alteuropa* 187ff.; Nerthus und die Nuithones. Die Sprache 6, 1960, 143ff.

11. *Germanentum und Hellenismus* 32 u. 37; Skadi 137.

12. Diskussion bei Much, *Germania* 450f.

rung gestanden habe, während sich mit der Vermännlichung der Grundstrukturen die Hauptverehrung auf ihren männlichen Partner verschob: „Ehemals war der Gott der Göttin untergeordnet, und das kommt gelegentlich auch darin zum Ausdruck, daß der Gott gar keinen Eigennamen führt, sondern einfach nach ihr benannt ... wird.“ In späterer Zeit stellten sich die Verhältnisse umgekehrt dar, die Bedeutung (und der Name) der Göttin sei hinter der ihres Partners zurückgetreten.¹³ Tatsächlich weiß die skandinavische Überlieferung von einer ehelichen Beziehung zwischen Njörð und seiner – nicht benannten – Schwester. Snorri berichtet in der *Heimskringla*:

(*Ynglingasaga* c. 4) *Pá er Njörðr var með Vönum, þá hafði hann átta systur sína, því at þat vǫru þar lög, vǫru þeira börn Freyr ok Freyja.*

Solange Njörð bei den Vanen war, hatte er seine Schwester zur Frau gehabt, denn dort war dies so rechtens, und ihre Kinder hießen Freyr und Freyja. (Neckel)

Und in der *Lokasenna* wirft Loki dem Njörð vor:

(Lks. 36) *við systur þinni gatzu slícan mög* – mit deiner Schwester bekommst du einen [dir] gleichen Sohn [i.e. Freyr].

Die Annahme von der Existenz eines gleichnamigen Geschwister-/Liebespaares wurde fast übereinstimmend als Erklärung übernommen. Hingegen wurde Schröders These von der „Vermännlichung der Glaubensvorstellungen“, die eine ursprüngliche „unbedingte Überlegenheit der weiblichen Gottheit“ (Schröder) zur Voraussetzung hat, fast einhellig abgelehnt.¹⁴

In neuerer Zeit erbrachte eine Studie von Hans Kuhn über die Wanen eine eindrucksvolle Vertiefung von Schröders These. Kuhn macht auf das bemerkenswerte Phänomen aufmerksam, daß in der frühen (d.h. vorchristlichen) Skaldik von allen Götternamen einzig der Name Njörds im

13. Schröder, *Germanentum und Alteuropa* 191ff., Zitat 191; ders., *Ingunar-Freyr* 17ff.

14. So überlegt z.B. Much, *Germania* 450 ob nicht doch bei einigen Stämmen auch in lateneischer Zeit der männliche Nerthus im Vordergrund gestanden habe. Dagegen wird die These eines ursprünglichen Matriarchats von de Vries, *Religionsgeschichte* I (1935) 185 noch wohlwollend erwogen.

Plural verwendet werden kann (= *Nirðir*). In der Skaldendichtung insgesamt bildet *Nirðr* ca. sechzig mal das Grundwort einer Kenning, davon in fast der Hälfte der Fälle im Plural. Da Namen von Gottheiten grundsätzlich keinen sinnvollen Plural bilden können – man führe sich versuchsweise die Form „Apollon“ vor Augen –, kam Kuhn zu einer Bestätigung der These, daß es in der germanischen Religion zwei Träger des Namens *Nirðr* geben haben müsse.¹⁵

Wie die Forschung fast ausnahmslos zählt Schröder die Nerthusvölker zu den Ingaevonen, die als ihren göttlichen Stammvater bzw. Hauptgott **Ing-* verehrt hätten. Lapidar erklärt Much:

„Es handelt sich um einen Namen des Gottes Freyr, der sich gerade bei den seeanwohnenden Germanen besonderer Beliebtheit erfreute. Auf ihn führte sich das schwedische Königsgeschlecht der *Ynglingar* zurück ... Sichtbarlich war er der Haupt- und Stammesgott der *Ingaevones*, die wir c. 2 als *proximi Oceano* kennengelernt haben. Zu ihnen gehören die Nerthusvölker, und Nerthus selbst zum Göttergeschlecht des Ing, zu den Vanen.“¹⁶

Die schlichte Gleichsetzung von **Ing-* und *Freyr* ermöglicht einerseits, die als *Ynglinge* angesprochenen skandinavischen Könige als gottentstammt zu bezeichnen, andererseits den Stammvater der Ingaevonen als einen der bekannten germanischen Götter anzusprechen. Die Identifizierung der Nerthusvölker als Ingaevonen soll wiederum die aus der tausend Jahre jüngeren skandinavischen Literatur konstruierten Verbindungslinien auch für die taciteische Zeit absichern.

Bei der Erklärung des Namens **Ing-* beschritt Schröder jedoch andere Wege. Er hält **Ingun* nicht für den Namen des Gottes sondern für ein Epitheton der Göttin (**Ingun* = Eibengöttin) und deutet das Kompositum *Ingunar-Freyr* als „Herr und Gatte der Ingun (Eibengöttin)“; damit wird das konkurrierende Nebeneinander von *Nerthus* (mask.), dem Geliebten der *Terra mater*, und **Ing-*, dem Stammvater, aufgehoben.¹⁷ Der König als der Darsteller des Geliebten der Großen Mutter im Kult sei nun ebenfalls mit dessen Beinamen (**Ing-* bzw. an. *Yngvi*) angesprochen worden, zugleich aber als

15. H. Kuhn, Die Wanen. In: ders., Kleine Schriften 4 (1978) 269ff.

16. Much, *Germania* 52 u. 450.

17. Schröder, *Ingunar-Freyr* 25ff.

einer seiner Nachkommen (*Ynglingr*) betrachtet worden.¹⁸ Die Zusammenhänge würden sich also folgendermaßen darstellen lassen:

taciteische Zeit:

Nerthus (fem.) + **Nerthus* (mask.)
Epitheta: **Ingun* (Eibengöttin) + *Ingunar-Freyr* (Herr der Eibengöttin)
|
Ingaevonen

ca. 1000 n. Chr.:

**Nirðr* (fem.) + *Nirðr* (mask.)
|
Freyja + Freyr^x
|
Ynglinge

^x die Epitheta Herrin und Herr werden als neue Generation begriffen

Wenn Tacitus bei der Schilderung des Nerthuskultes eine Beteiligung des Königs nicht erwähnt, ist das für Schröder sekundär, denn er betrachtet den Kult der Großen Mutter als auf eine Weise ‚staats-‘ ja ‚lebenstragend‘, daß sich daraus die Beteiligung des ‚Staatsoberhauptes‘ zwingend ergibt. Das Königtum wird allein durch seine Beziehung zum Kult der Mutter Erde definiert und folgerichtig auch das Wort „König“ in diesem Sinne etymologisiert:

„Wir setzen als Grundwort von germ. **kuningaz* nicht das neutrale **kunja-* ‚Geschlecht‘ an, sondern ein männliches **kunjaz*, das zwar im Germanischen nicht bezeugt ist, aber lautlich dem lat. *genius*, ursprünglich ‚der Erzeuger‘, genau entspricht. ‚Der Erzeuger‘ schlechthin ist nun aber niemand anders als der männliche Partner der Muttergöttin, die ja im Nerthuskult wie ursprünglich auch zu Uppsala die vornehmste Gottheit gewesen ist.“¹⁹

18. Die Formen *Yngvi*, *Ynglingr*, *Ingwine* etc. etymologisiert Schröder ebenfalls von dem Ausgangspunkt **Ingun* = Eibengöttin her (ebd. 28ff.) Entsprechend betont er für die *origo* in c. 2, daß nicht *Tuisto* sondern *Terra* (die Mutter Erde) Ausgangspunkt der Anthropogenie sei (*Tuisto deus terra editus*) und deutet auch die Namen der Stammenväter **Ist-* und **Hermin-* in Hinblick auf die Große Mutter (Germanentum und Alteuropa 199ff.).

19. *Ingunnar-Freyr* 37, Hervorhebungen von Schröder.

Entsprechend seiner Arbeitsprämisse begrüßte Schröder Parallelen des Nerthuskultes zu den Kulturen der orientalischen Muttergottheiten ausdrücklich als Bestätigung und suchte immer wieder Analogien von germanischen Gottheiten zu Ishtar und Tammuz, Kybele und Attis, Isis und Osiris etc. Die von ihm selbst betonten Gemeinsamkeiten germanischer Götter mit den großen orientalischen Fruchtbarkeitsgottheiten wurden schließlich seiner Theorie zum Verhängnis.

>>Vanenkrieg I<<

Denn die Orientierung des gesamten germanischen Daseins an der Fruchtbarkeit, die starke Betonung matriarchalischer Strukturen, die Geringschätzung kriegerischer Gottheiten, stieß zunehmend auf Ablehnung. Tiefe Betroffenheit lösten auch Ausführungen wie diese aus:

„Sie [die Betrachtungen] haben uns gezeigt, wie schon die altgermanische Zeit auf den verschiedensten Gebieten des kulturellen und geistigen Lebens entscheidende Einwirkungen vom Orient und von der Antike empfangen hat. ... Echte Kultur entspringt nicht spontan aus dem Schoß eines Volkes, sondern entsteht an seiner Peripherie durch Berührung mit der Fremde ... die germanische durch den Kontakt mit den Mittelmeerlandern.“²⁰

Sehr scharf formulierte Otto Höfler die Zurückweisung des Schröderschen Germanenbildes. Er stellte aufgebracht die rhetorische Frage:

„Haben auch die verschlossenen Nordleute Feiern gekannt, bei denen alle Bande fielen und die Menge sich dem Taumel hingab?“

Um sie sofort negativ zu beantworten:

„Es ist jedenfalls merkwürdig: so zahlreiche die Belege für die germanische Ekstase des Kampfes sind, die uns der Berserkergang, der Furor teutonicus schildern, so schweigsam sind die Quellen in Bezug auf alt-

20. Schröder, Kulturprobleme 142f. u. 146.

germanische Feiern, die sich mit den südlichen Geschlechtsorgien vergleichen ließen. Und im Gebiet des Mythos steht es ebenso.“²¹

Er wollte autochthone Entwicklung über kulturelle Beeinflussung gestellt wissen, den Norden über den Süden, Kampfesekstase über sexuelle Ekstase, den Führer des Totenheers und Gott der kriegerischen Männerbünde über den Herrn und Gatten der Großen Mutter, die Sehnsucht nach „Kampf, Sieg, Ruhm und geschichtlicher Größe“ über das „niedrige Bedürfnis nach Erntereichtum“. Er suchte und fand die Kraftquelle aller germanischen Religiosität im Odinskult und ging so weit, dem Kriegsgott selbst noch die Förderung der Fruchtbarkeit zuzuordnen, indem er die „fruchtbarkeitsmagischen Kräfte“ den odingeweihten Männerbünden als Nebeneffekt ihrer (Kampf-)Besessenheit zuschrieb,²² denn jene kriegerischen Geheimbünde seien „Mittelpunkt des germanischen Lebens, eine Quelle religiöser, ethischer und historisch-politischer Kräfte von ungeheurer Macht.“²³

Franz Rolf Schröder verteidigte sein Germanenbild vehement; er griff die Antithese Odin/Frey auf und stellte dem Gott des Krieges

21. O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen (1934) 293f., Hervorhebungen von mir. In der zugehörigen Anmerkung überlegt er zu volkskundlichen Untersuchungen der Fastnachtsbräuche: „Vielleicht ist es kein Zufall, daß die allgemeinen Orgien beim Schiffswagenzug, die an mittelmeerische wie an orientalische Festbräuche gemahnen, bei uns zuerst in Flandern bezeugt sind, also an der Grenze der romanischen Welt, die seit der römischen Kaiserzeit, südlichen und orientalischen Einflüssen offengestanden hatte.“ Ebd. 294 Anm. 45a, Hervorhebungen von mir.

22. Höfler, ebd. 291f.: „Bei den höheren Kult-Formen ist nichts zu sehen von praktischem Nützlichkeitsstreben.“ | Die „höheren Kultformen“ werden ebd. definiert als „mystische Vereinigung mit den Toten und mit ihrem Gott, alle religiösen und ethischen Pflichten, die daraus erwachsen, die asketisch-harte Zucht der Kriegerbünde“. | „Aber noch mehr: nicht einmal die niederen, utilitarischen Formen können jener höheren Kräfte entraten. Auch diese Kulte zur Förderung der Vegetation und zur Abwehr der Schadensmächte konnten nur von dämonisierten Menschen ausgeführt werden. ... Soziologisch bedeutet dies, daß der Nutzzauber nur eine Einzelfunktion des Geweihten ist.“

23. Ebd. S. VIII.

in dieser „jüngsten Schlacht des Vanenkriegs“ den Herrn des Lebens entgegen. Nach seiner Auffassung hatte der Gott der Fruchtbarkeit den Kampf um die germanischen Herzen allerdings schon vor Jahrhunderten gewonnen:

„Der von Jugendglanz umstrahlte „Herr des Lebens“ [Frey] hat mit seiner überschäumenden Kraft zu Uppsala den Sieg davongetragen über den finsternen Gott [Odin], der Merkmale seiner niederen Herkunft aus dem Reich der Toten niemals verlor und vor dem auch die eigenen treuesten Verehrer nie ein geheimes Grauen ob seiner plötzlichen unerwarteten Tücke und Treulosigkeit verließ.“²⁴

Schöpfung, Werden und Vergehen des Lebens sei das „Urthema der Menschheit“, auch bei den Germanen nach der „Vermännlichung der Glaubensvorstellungen“ nicht der Krieg, denn:

„Sie [die hehre Muttergöttin] ist zwar von den männlichen Gottheiten mehr und mehr zurückgedrängt worden, aber dennoch ist sie, wenn auch meist ungenannt, stets zugegen, sie bleibt im Hintergrund alles Geschehens, bei allen jenen wechselnden religiösen Vorstellungen und heiligen Bräuchen, die alle den Ruhm der einen, all-einen ewigen Schöpfungsmacht verkünden.“²⁵

Erst in der letzten Epoche des Germanentums – in der Wikingerzeit – habe das männliche Element die endgültige Vorherrschaft errungen,²⁶ und damit war zugleich der Untergang des germanischen Heidentums besiegelt:

„Mit der völligen Vernichtung hat dieses männliche Zeitalter, hat die gänzliche Vermännlichung des Glaubens und des Lebens geendet. Männer, seien es Dämonen²⁷, Götter oder Helden (wie leicht zerfließen die

24. Schröder, Skadi 137; Hervorhebungen von mir.

25. Ebd. 166f., Hervorhebungen von mir.

26. F.R. Schröder, Ursprung und Ende der germanischen Heldendichtung. German.-Roman. Monatsschr. 27, 1939, 356f.

27. „Dämonen“ ist eine Anspielung auf die Forschungen Höflers, dem Schröder (zumindest in seinen Arbeiten aus den dreißiger Jahren) zugesteht, „neben der Helligkeit des Bewußtseins und der Verstandeskkräfte“ (!) das „Dämonische der germanischen Seele“ entdeckt zu haben. Vgl. ebd. 329.

Grenzen!) haben Tod und Verderben gestreut, und sie vermögen in der Bewährung im Kampf wohl gar den letzten Sinn des Daseins zu erblicken.“²⁸

Aber die Mehrheit der Altertumsforschung – insbesondere der deutschen – empfand Schröders Gesamtinterpretation germanischer Religion als so anstößig, daß – in ganz anderer Intention als bei Schröder – die Gemeinsamkeiten von Nerthus und Mater Magna begrüßt wurden. Bei der grundsätzlichen Überlegung, ob der orientalische Kult den germanischen beeinflusst habe – daß der Nerthuskult prinzipiell ‚ungermanisch‘ sei, war Mehrheitsmeinung –, oder ob der Bericht des Tacitus vom Mater Magna Kult beeinflusst sei, entschied man sich in der Mehrheit gegen die Beeinflussung des Kultes, d.h., daß in diesem Fall Zweifel an der ‚Glaubwürdigkeit des Tacitus‘ sehr wohlwollend aufgenommen wurden.

Einen Kompromiß versuchte der Niederländer Jan de Vries schon 1935 zu formulieren: Daß zwar die Existenz germanischer Fruchtbarkeitsgottheiten nicht geleugnet werden könne und daß Tacitus zweifellos in c. 40 einen Fruchtbarkeitskult beschrieben habe, daß man aber an Einzelheiten der „ziemlich verschrobenen Darstellung“ durchaus zweifeln könne. „Es ist auch zu erwägen, ob nicht Tacitus einen dürftigen Bericht nach dem Vorbild des Kultes der Magna Mater etwas abgerundet hat.“²⁹

28. Ebd. 361, Einschub von Schröder; (= Kommentar zur Vorstellungswelt des Voluspá-Dichters). – Die Germanen nahmen den christlichen Glauben an, weil das Christentum „mit seiner Liebesbotschaft“ die „Seele der germanischen Menschen“ zu heilen vermochte, die „gerade in der heldischen Epoche zu verkümmern drohte“ (ebd. 367).

29. J. de Vries, Religionsgeschichte I (1935) 182ff. Höfler, dessen Werk er ansonsten sehr schätzte, tadelte er: „Wenn also die Beweise für den orgiastischen Charakter des Freyrkultes nur spärlich und schwach sind, so ist daran doch nicht zu zweifeln, erstens weil der phallische Charakter des Gottes durch sein Bild in Uppsala gesichert ist, und zweitens, weil die Vegetationskulte der verschiedensten Völker dieselben Merkmale zeigen.“ Ebd. Bd. 2 (1937) 270.

Inwiefern Tacitus seinen „Bericht nach dem Vorbild des Kultes der Magna Mater abgerundet“ bzw. Römisches in Germanisches übertragen hat, ist, wie mir scheint, schwieriger zu beurteilen, als das die Forschungsdiskussion vermuten läßt.³⁰ Denn in der Forschung zur römischen Religionsgeschichte herrscht keine Klarheit darüber, welches Erscheinungsbild der Kult der Mater Magna in taciteischer Zeit hatte.

Der Kult der großen Mutter von Pessenius wurde in Rom während des zweiten punischen Krieges auf Anweisung der sibyllinischen Bücher eingeführt. Ihr Kultsymbol, ein schwarzer Meteorstein, wurde im Jahr 204 v. Chr. nach Rom überführt; ihr Tempel auf dem Palatin (also innerhalb der heiligen Stadtgrenze) 191 v. Chr. geweiht, und ihr zu Ehren die *Iudi Megalenses* (4.-10. April) eingerichtet, die in die Fasten aufgenommen wurden.³¹ Charakteristisch für die römische Haltung gegenüber der großen phrygischen Muttergöttin ist die Tatsache, daß sie nicht mit ihrem Individualnamen - *Kybele* - in den Staatskult aufgenommen wurde, sondern als *Mater deum magna Idaea*, als große Mutter vom Berge Ida. Sie wird damit als trojanische Göttin angesprochen, der eigenen Abstammungstradition eingegliedert und „entphrygisiert“. Denn um Kybele in den offiziellen Kult einzuführen zu können, „hat der römische Senat sie sorgfältig ihres Charakters einer phrygischen Fruchtbarkeits- und Berausungsgöttin entledigt.“³² Der offizielle und öffentlich zugängliche Kult der Mater Magna beschränkte sich auf die *Iudi Megalenses* (die Benennung ist von ihrem griechischen

30. Übereinstimmungen zwischen Nerthuskult und Kult der Mater Magna setzen ja fast alle Positionen in der Diskussion voraus: Schröder, der sie als Bestätigung begrüßt; diejenigen Vertreter der Sakraltheorie, die seine Interpretation des Nerthuskultes als „ungermanisch“, „südlich“ ablehnen wollen; und schließlich diejenigen, die - in ganz anderer Intention - generell Zweifel am Quellenwert der Germania äußern.

31. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* ²(1912; Nachdr. 1971) 317ff.; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (1960) 258ff.

32. G. Sanders, *Kybele und Attis*. In: M. J. Vermaseren (Hrsg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (1981) 277.

Kultnamen abgeleitet³³), die ganz entsprechend römischen Kultgepflogenheiten gestaltet waren.

Jede weitere Beteiligung an den Kulturen der Göttin, die in strenger Abgeschiedenheit von ihren phrygischen Priestern innerhalb des Tempels vollzogen wurden, war römischen Bürgern und sogar ihren Sklaven gesetzlich verboten; untersagt war römischen Bürgern und Sklaven sowohl die Ausübung eines privaten Kultes, als auch nach phrygischem Ritus zu opfern oder gar der phrygischen Priesterschaft beizutreten. So ergab sich eine gesetzlich verankerte Spaltung des Kultes in einen römischen der Mater Magna und einen phrygischen der Kybele.³⁴ Diese zwiespältige Haltung, d.h. „der Widerspruch zwischen der Tatsache der Einführung und der scharfen Isolierung des Kultes, die zu der Trennung der Megalensien und der Tempelriten geführt hat“, gilt als bisher nicht befriedigend erklärt.³⁵

Die gesetzliche Ausgrenzung des phrygischen Kultes der Großen Mutter macht es schwierig zu beurteilen, mit welchen Riten sie von ihren phrygischen Priestern innerhalb des Tempels verehrt wurde; es gilt aber als wahrscheinlich, daß in der Abgeschlossenheit des Tempelbezirks von Anfang an auch in Rom die ursprüngliche Märzliturgie der Göttin gefeiert wurde.³⁶ Die öffentliche Feier eines Ritus der Märzliturgie ist zum ersten Mal in augusteischer Zeit nachweisbar; es handelt sich um das Fest der *lavatio* am 27. März. Unter Leitung der Quindecimviri³⁷ wurde das Symbol der Göttin auf

33. K. Ziegler, *Mater Magna oder Magna Mater?* Collection Latomus 102, 1969, 852.

34. Sanders, *Kybele* 275ff; Wissowa, *Religion und Kultus* 318ff.

35. Latte ebd. 260 Anm. 3. u. 261. Sanders, *Kybele* 276 vermutet als Beweggründe für die Einführung, einerseits „senatorialen Imperialismus und Ahnenstolz“ (Trojakomponente), andererseits die religiöse Überlegung, daß die punische Fruchtbarkeitsgöttin Taanit von Karthago aufgewogen werden müsse.

36. Sanders, *Kybele* 277f.

37. Das Priesterkollegium der Quindecimviri als das für die sibyllinischen Bücher zuständige Kollegium ist als solches auch zuständig für die von den Büchern angeordneten Kulte; es übt auch die Aufsicht über die phrygischen Priester der Göttin aus. Vgl. Latte, *Römische Religionsgeschichte* 397f. - Tacitus war Mitglied dieses Priesterkollegiums (s.o. S. 63).

einem von Kühen gezogenen Wagen vor die Porta Capena gefahren und dort in einem kleinen Nebenfluß des Tiber, dem Almo, gebadet. Die Mitwirkung der römischen Bürger, auch des Priesterkollegiums und der Beamten, beschränkte sich auf diese Kultakte, denn das Verhältnis Roms zur Großen Mutter blieb zwiespältig.³⁸

Erst gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts erscheint das Fest der *lavatio* als Teil eines großen Festzyklus vom 22. bis zum 27. März, der Kult der Großen Mutter als soweit umgestaltet, daß auch römische Bürger Zutritt zu ihrem Priestertum und Tempelriten hatten, der Charakter der öffentlich gefeierten „phrygischen Märzliturgie“ als soweit umgestaltet, daß sie für Rom annehmbar war; Sanders nennt diesen Vorgang die Verwandlung des phrygischen in einen „romanophrygischen“ Kult.³⁹

Die öffentliche Feier der *lavatio* im Zeitalter des Augustus, die der vollen Märzliturgie im Zeitalter der Antoninen markieren den Anfangs- und den Endpunkt einer Entwicklung; umstritten ist, wann in diesem Zeitraum die endgültige Öffnung des phrygischen Kultes erfolgte: ob unter Kaiser Claudius (41–55) oder erst unter Antoninus Pius (138–161).⁴⁰ Aber selbst die ‚Romanisierung‘ des Märzfestes hob die eigentümliche Spaltung der Großen Mutter nicht vollständig auf; bis zur Christianisierung des Reiches blieben Megalensien – d.h. der ‚römische‘ April-Festzyklus – und der ‚phrygische‘ Märzzyklus getrennt. Aus der Frage, ob die Öffnung des phrygischen Kultes zur Zeit von Tacitus' Geburt oder erst Jahrzehnte nach seinem Tode stattfand, ergeben sich für die römische Religionsgeschichte keine grundsätzlichen Probleme, wohl aber für die Beurteilung des Nerthuskultes in der Germania.

38. Wissowa, Religion und Kultus 319f. Die Aufnahme eines Festes der „phrygischen Märzliturgie“ in den offiziellen Staatskult erfolgte vermutlich nach dem Wiederaufbau des niedergebrannten Tempels der Mater Magna unter Augustus; vgl. Wissowa, ebd. 318f. Sanders, Kybele 281 vermutet, daß die *lavatio* in augusteischer Zeit lediglich geduldet und erst unter Claudius ein öffentliches Fest wurde.

39. Sanders, Kybele 280.

40. Wissowa, Religion und Kultus 322; F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum³ (1931) 51f.; Latte, Religionsgeschichte 261 Anm. 1; Sanders, Kybele 279ff.; ders., Gallos. RAC 8 (1972) 999ff.; dort auch alle literarischen und inschriftlichen Belege.

Die Beschreibung des Nerthuskultes weist ganz offensichtlich eine Nähe zum Fest der *lavatio* auf. Die augenfälligen Gemeinsamkeiten sind oft aufgezählt worden: der festliche Umzug des Kultsymbols der Göttin unter Begleitung der Priester, ihr von weiblichen Rindern gezogener Wagen, die rituelle Waschung am Ufer eines Gewässers. Außerdem besteht eine auffällige Übereinstimmung zwischen dem Verlauf des Nerthusfestes und dem Märzfestzyklus der Kybele.⁴¹

25. März: *Hilaria* („Freude, Heiterkeit“) → Tacitus: *laeti tunc dies*

26. März: *Requieto* („Ruhe“) → Tacitus: *pax et quies*

27. März: *Lavatio* („Waschung“) → Tacitus: *numen lacu abluitur*

Gleichwohl hat Tacitus nicht den römischen Kult der Mater Magna in die Germania übertragen; eine so vereinfachende Feststellung verbietet sich schon deshalb, weil sie unklar läßt, auf welchen Kult der Großen Mutter sie bezogen werden soll.⁴² Meines Erachtens ist in Tacitus' Schilderung die Beziehung zwischen Nerthus und Mater Magna in vieler Hinsicht tiefer, als auf den ersten Blick deutlich wird; andererseits weicht aber die Darstellung auch bewußt von ihrem römischen Vorbild ab.

Tiefer ist die Beziehung in Hinblick auf die Haltung gegenüber der Göttin und ihrem Kult: Ein Fest der allumfassenden Freude, der Ruhe, des Friedens endet unter Ausschluß der Öffentlichkeit in geheimnisvollem Grauen, von heiligem Dunkel umhüllt. Die huldvolle, sich den Menschen zuwendende, unter ihnen weilende Gottheit (*dea*) ist ein Wesen (*numen*), das nur Todgeweihte schauen dürfen; d.h. in der taciteischen Schilderung spiegelt sich die ganze Zwiespältigkeit des römischen Verhältnisses zur Großen Mutter. Ein Zwiespalt, den Tacitus in stilistischer Meisterschaft bis zur Unerträglichkeit steigert. Die dazu verwendeten Worte sind in der Reihenfolge des Textes:

41. Zum Märzfestzyklus M. Giebel, Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten (1990) 129ff.

42. Das umgekehrte Verfahren verbietet sich allerdings ebenso. So versucht z.B. Much, Germania 455 eine „Trübung des Berichts“ mit dem Hinweis auf signifikante Abweichungen des Nerthuskultes vom Kult der römischen Gottheit zurückzuweisen.

(40,2-3) *mater, intervenire rebus hominum, adesse, veneratio, laeti dies, festa loca, adventus, dignari, non bella, non arma, clausum ferrum, pax, quies, tantum amata, conversatio, dea*

(40,4) *numen, secretus, haurire, arcanus terror, sancta ignorantia, tantum perituri vident.*

Zueinander in Beziehung gesetzt malen sie ein tief beindruckendes Bild:

Mutter(gebären)	→ verschlingen
liebevoller Zuwendung	→ Tod bringend
Freude, Ruhe, Frieden, Liebe	→ Schrecken, Angst, Dunkel
Advent, Anwesenheit, Anteilnahme	→ Ausschuß, geheim, von Dunkel verhüllt, nicht sehen dürfen.

Und doch ist das Wesen, dem solche Gefühle gelten, als Einheit verstanden; zwar teilt Tacitus die Göttin durch die Disposition in einen ‚Terra mater-Aspekt‘ und einen ‚numen-Aspekt‘, aber das Gesamtbild enthält keinen unheilbaren Bruch. Die Einheit der Göttin wird versinnbildlicht an ihren Kultgegenständen: Wagen und umhüllende Tücher sind sowohl Mittelpunkt der Freude wie des Schreckens: Schon bei dem allgemeinen Freudenfest darf nur ein Priester sie berühren (40,3: *vehiculum, veste contactum; attingere uni sacerdoti concessum*); in der Abgeschiedenheit des Heiligtums bringt ihre Berührung den Sklaven den Tod (40,4: *vehiculum et vestes ... abluitur. servi ministrant, quos statim idem lacus haurit*). Die bei beiden Erwähnungen der Gegenstände benutzten Verben stehen in innerer Beziehung zueinander: *atingere* („anfassen, berühren“) → *abluere* („abwaschen, reinigen“).

Man könnte zusammenfassend sagen: Wie die römische Göttin eine ‚Mater Magna-Seite‘ und eine ‚Kybele-Seite‘ besitzt, hat die germanische Nerthus sowohl eine ‚Terra mater-Seite‘ als auch eine ‚numen-Seite‘ und ist dennoch nur als Einheit erfaßbar. Franz Rolf Schröder muß zumindest insofern Recht gegeben werden, als gerade diese Zwiespältigkeit ein Charakteristikum der großen Muttergottheiten ist: sie „enthüllt das Doppelantlitz der Mutter Erde ... , denn Leben ist ihre schönste Erfindung und der Tod ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben.“⁴³

43. Schröder, Germanische Urmythen. Archiv Religionswiss. 35, 1938, 232. Die dunkle Seite der Fruchtbarkeitsgöttin ist auch für die nordische Freyja belegt; vgl. (Grm. 14) *hálfan val hon kýss á hverian dag* („die Hälfte der Schlachttoten wählt sie jeden Tag | aus |“) u. Gylfaginning c. 24.

Dessenungeachtet kann man die Gemeinsamkeiten zwischen dem Kult der Nerthus und dem der Mater Magna nicht allein auf strukturelle oder Urverwandtschaft⁴⁴ zurückführen. Selbst abgesehen von den bereits aufgezählten Einzelheiten: Tacitus hat die römische Kultpraxis vor Augen – Betreuung der öffentlichen *lavatio* durch die Quindecimviri, der abgeschlossenen Tempelriten durch die phrygischen Galli –, sonst müßte er nicht ausdrücklich betonen, daß derselbe Priester (*idem sacerdos*) den Festzug begleitet wie die Geheimriten vollzieht.

Mit dieser Feststellung weicht die Schilderung von ihrem römischen Leitbild ab: während in Rom auch der eigentliche Ritus der Waschung (seit der öffentlichen Begehung des Festes, das nach ihr benannt ist) unter Beteiligung der Öffentlichkeit vollzogen wurde, erscheint sie hier als Teil der abgesonderten, grauenhaften Tempelriten des Kultes. Zudem enthält die Darstellung hier, wie bereits Gudeman und Much bemängelt haben, bei genauerem Hinsehen auch einen logischen Bruch.⁴⁵ Das Geschehen im *templum* ist von geheimem Grauen und heiligem Dunkel verhüllt, nur Todgeweihte dürfen die Gottheit schauen; mithin hätte Tacitus bzw. sein Gewährsmann gar nicht um die Vorgänge wissen können, die er so eindrucksvoll schildert. Dieser logische Fehler ergibt sich m.E. zwangsläufig aus der Verlegung der *lavatio* vom öffentlichen Kult in den abgeschlossenen Tempelkult; so erklärt sich auch die ausdrückliche Betonung, daß noch immer derselbe Priester beteiligt ist und die sonderbar anmutende Lage des Sees: er befindet sich innerhalb des Tempels:

(40,3) *donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat. (4) mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur.*

44. Des weiteren möchte ich zur Diskussion stellen, ob nicht die Darstellung des Semnonen- und des Nerthuskultes einer religionspsychologischen bzw. psychoanalytischen Interpretation bedarf: der absolut herrschende Vater (*regnator omnium*) verlangt Gehorsam und Unterwerfung (*cetera subiecta et parentia*) in einem Maße, daß seine Kinder im wahrsten Sinne des Wortes nicht einmal vor ihm aufrecht stehen dürfen; die liebevolle, den Kindern zugewandte Mutter droht sie bei Berührung zu verschlingen.

45. Gudeman, Germania 208f.; Much, Germania 458f.

... bis die Göttin, des Umgangs mit Menschen müde, vom gleichen Priester ihrem Heiligtum zurückgegeben wird. Dann werden Wagen und Tücher und, wenn man es glauben will, die Gottheit selbst in einem entleerten See gewaschen. (Fuhrmann)

Es bleibt die Frage, warum Tacitus diese Verschiebung vornimmt. Einmal ist unverkennbar, daß er hier denselben Kunstgriff anwendet, mit dem er schon bei der Schilderung des Semnonenkultes die Gefühle seines Lesers dirigiert. Dieser wird durch das Medium der sakralen Sprache⁴⁶ in eine weihevoll gehobene – hier sogar fröhliche – Atmosphäre versetzt, die plötzlich innerhalb eines Satzes vom Grauen des Todes bestimmt ist.

Auch wenn das Fest der *lavatio* in den Rahmen eines Kultes gehört, der in seiner Gesamtheit sehr ambivalente Gefühle auslöste, ist die Darstellung des Nerthuskultes auf diese Konfrontation des Lesers mit der archaischen barbarischen Brutalität hin komponiert: der Schleier der *Terra mater*⁴⁷ wird weggerissen, sichtbar wird das Menschenopfer heischende *numen*. Oder anders ausgedrückt: Wenn den Leser bereits bei der Präzisierung *id est Terra mater* die Ahnung erfüllte, daß gerade bei Barbaren hinter der trojanischen Mutter die phrygische Kybele erscheinen müsse, dann eskaliert hier die fremde, phrygische Seite der Göttin ins Barbarisch-Germanische. Das Barbarische leuchtet auf im Grauen

46. Zum Stil Gudeman, *Germania* 206.

47. Auch hier geht Muchs Versuch, über die Abweichung „eine Trübung des Berichts“ zurückzuweisen, ins Leere. Much, *Germania* 451: „Umgekehrt wird man sagen dürfen: wäre die Ähnlichkeit der Vorgänge stark aufgefallen, so hätte man die Nerthus *magna mater* nicht *Terra mater* genannt. Weil das zweite der Fall ist, kann auch von einer Trübung des Berichtes im übrigen nicht die Rede sein.“ – Einerseits bezeichnen nicht nur die Kirchenväter und Lukrez die Göttin als Mutter Erde, sondern bereits die ältesten griechischen Quellen. Andererseits ist zwar richtig, daß ihr offizieller römischer Kultname – d.h. der Name, mit dem allein sie im Staatskult angesprochen werden durfte, weil sie auf korrekte Anrufung ein Recht hatte – bis zur Christianisierung *Mater deum magna Idaea* blieb, aber Tacitus hätte unmöglich eine germanische Gottheit *Große Mutter vom Berg Ida*, d.h. „unsere trojanische Mutter“ nennen können.

des Menschenopfers,⁴⁸ das Befremdliche vielleicht auch darin, daß ein Teil des öffentlichen, festlich begangenen Kultes bei Germanen zu den Tempelriten gehört.

Bestehen allerdings die Zweifel an der Frühdatierung der vollständigen Öffnung des Kultes der Großen Mutter zu Recht, dann wäre zu erwägen, ob Tacitus hier bewußt die phrygische, d.h. die verbotene Seite der Göttin evoziert, um stärkere Emotionen auszulösen als dem modernen Leser bewußt wird. Anders ausgedrückt, wenn die Tempelriten der Großen Mutter in taciteischer Zeit noch nicht öffentlich zugänglich waren, so mag er allein mit der Erwähnung eines abgeschlossenen Tempelkultes das „ängstliche Mißtrauen“ (Cumont), die „Berührungsangst“ (Sanders) gegenüber der ‚phrygischen‘, barbarischen Seite der Göttin heraufbeschworen haben. Eine Berührungsangst, von der offensichtlich auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Großen Mutter nicht völlig frei ist. So stellt Cumont zum Abschluß seiner Untersuchung mit tiefer Erleichterung fest:

„Wir wissen aus den bestimmten Angaben der kirchlichen Schriftsteller, daß man die phrygischen Mysterien den kirchlichen entgegenstellen wollte. ... Aber alle Anstrengungen, einen barbarischen, von sittlichem Verfall heimgesuchten Kultus zu erhalten, waren vergeblich. An derselben Stätte, wo man um die Neige des vierten Jahrhunderts in dem *Phrygium* die letzten Taurobolien [i.e. der Ritus der Bluttaufe] vollzog, erhebt sich heute die Basilika des Vatikan.“⁴⁹

>>Vanenkrieg II<<

Die mit den unterschiedlichsten Motiven geäußerte Vermutung, daß Tacitus' Beschreibung des Nerthuskultes von der römischen Rezep-

48. Wenn bei der Ausübung des Nerthuskultes ‚nur‘ Sklaven sterben, soll dies sicher nicht den Schrecken des Menschenopfers relativieren, sondern reflektiert vermutlich die Tatsache, daß sich die Tempeldiener der Großen Mutter und die verachteten Galli hauptsächlich aus dem Sklavenstand rekrutierten (vgl. Sanders, *Gallos* 999ff.). Zudem wird durch die soziale Herkunft der Opfer das Gefälle zwischen Staatskult und Tempelkult erhalten.

49. Cumont, *Die orientalischen Religionen* 65f.

tion des Kultes der Großen Mutter abhängig sei, ist also im ganzen gesehen durchaus zutreffend. Wenn Tacitus gerade diesen Kult zum Vorbild seiner Beschreibung wählte, mag er dafür auch ein ganz pragmatischen Grund gehabt haben. Tacitus war selbst Quindecimvir, also Mitglied jenes Priesterkollegiums, das den Mater Magna-Kult zu überwachen hatte; entsprechend gut kannte er diesen Kult. Dennoch kann – gerade weil Tacitus die germanische Terra mater im Bild der Mater Magna/Kybele gezeichnet hat – kein Zweifel daran bestehen, daß er eine Fruchtbarkeitsgöttin und ihren Kult darstellen wollte. Das heißt aber: Nimmt man Tacitus' Anliegen ernst, muß man dieses Bild in seiner Gesamtheit akzeptieren und darf es nicht in ‚Germanisches‘ und ‚Römisches‘ zertrennen. Eine solche – m.E. unzulässige – Trennung nimmt z.B. die Deutung vor, durch Tacitus sei zwar der Ritus der kultischen Umfahrt belegt, aber keine „aus den Religionen südlicher Völker bekannten“ Fruchtbarkeitsriten.⁵⁰ In dieser modifizierten Form möchte ich am Urteil von Jan de Vries festhalten.⁵¹

In den fünfziger Jahren sah sich de Vries – angesichts der Tendenzen in der germanischen Altertumskunde seit den dreißiger Jahren – veranlaßt, erneut in die Diskussion einzugreifen:

„Auch in der Betrachtung der der altgermanischen Religion zeigt sich immer wieder, daß man ... die stärker sinnlich-betonte und Ausschweifungen fördernde Wanenreligion als Fremdgut ablehnen möchte. Wir wiederholen hier unsere Warnung, daß man sich die heidnische Religion der Germanen nicht zu einfach vorstellen soll, und für die Züge, die zu dem vorschwebenden Idealbild nicht recht stimmen wollen, nicht vorsehnell fremde Herkunft voraussetzen soll.“⁵²

„Der kriegerische Glanz der Wikingerzeit soll uns nicht darüber täuschen, daß die Nordgermanen in erster Linie ein Volk von seßhaften

50. So beispielsweise Höfler, Kultische Geheimbünde 294 Anm. 45a, aber auch bei Baetke, Yngvi 150.

51. de Vries selbst hat unter dem Eindruck der Forschungen Dumézils seine Auffassung revidiert. In der zweiten Auflage seines Handbuches kürzt er die entscheidende Passage auf den Satz: „Man muß natürlich immer darauf gefaßt sein, daß Tacitus oder seine Berichterstatter unbewußt in die Beschreibung eines germanischen Festes römische Elemente haben einfließen lassen.“ Altgermanische Religionsgeschichte 1²(1956) 471.

52. Altgermanische Religionsgeschichte 2²(1957) 351.

Bauern gewesen sind, die den Frieden lieben und nach mühsamer Arbeit sich glücklich preisen, wenn sie die Ernte in ihren Scheunen geborgen haben. ... Fruchtbarkeit ist die heißersehnte Gabe, die man sich von den Himmlischen erfleht.“⁵³

„Deshalb haftet auch an Odin der Zug des Ungewöhnlichen, sogar des Widernatürlichen; er vergegenwärtigt den Ausnahmezustand des Volkes im Kriege.“⁵⁴

In der deutschen Forschung – und hier hat ja die Sakraltheorie ihre eigentliche Heimat – fand diese Position wenig Anklang. Sie konzentrierte und konzentriert sich weiterhin auf das von Höfler konzipierte „Wodan-Königtum“. Aber vollkommen zu Recht gab Walter Baetke seiner kritischen Untersuchung des Sakralkönigtums den Titel „Yngvi und die Ynglinge“, denn nach wie vor bietet für die Sakraltheorie die ‚Ing-Tradition‘ das gewichtigste Beweismaterial. Bezeichnend ist die Disposition des Artikels „Abstammungstraditionen“ im neuen „Reallexikon der germanischen Altertumskunde.“ Mittels der ‚Mannus-Tradition‘ (und des Nerthuskapitels) der Germania und der Ynglinge der skandinavischen Literatur wird einleitend die Plausibilität des ganzen Forschungsansatzes beschworen:

„Die Beweiskraft dieser verschiedenen Abstammungs- und Ahnenüberlieferungen ist sehr ungleich. Ich halte es für methodisch richtig, die

53. Ebd. 350 mit der Schröders These verteidigenden Ausführung: „Die heilige Hochzeit des schöpferischen Gottes und der gebärenden Göttin ist das ewig gleiche Hauptmotiv dieser agrarischen Kulte. Die Erde ist die Urmutter, aus der alles Leben hervorgeht; in einer mystischen Verbindung steht das Wachsen der Pflanzen mit der Zeugung von Menschen und Tieren.“

54. Altgermanische Religionsgeschichte 100. Wie sehr gerade nationalsozialistische Forschung den Gott Wodan/Odin als den germanischen Gott empfand, zeigt die empörte Reaktion auf Bernhard Kummerts These, ein Gott wie Wodan sei im Grunde germanischem Wesen gar nicht angemessen. Vgl. Höflers Rezension des Werkes in: Kultische Geheimbünde 335ff. Anm. 169 und den programmatischen Aufsatz im Publikationsorgan von Himmlers „Stiftung Ahnenerbe“: Hugin und Munin (Pseudonym), Zur Erkenntnis deutschen Wesens: Widersagst du dem Wodan? Germanien, 1937, 161ff. Siehe hierzu: K. von See, Das ‚Nordische‘ in der deutschen Wissenschaft des 20. Jahrhunderts. Jahrb. Internat. Germanistik 15, 1984, 27ff. u. U. Hunger, Runenkunde im Dritten Reich. Europäische Hochschulschriften R. 3 Bd. 227 (1984) 422ff. – Siehe auch oben S. 18f.

gesicherten und ausreichend profilierten Fälle (wie Tacitus' *Mannus*-Tradition, die nordischen *Yngvi*-Stammbäume) unter dem Gesichtspunkt zu prüfen, ob sie Typisches erkennen lassen.⁵⁵

Im folgenden wendet sich die Ausführung ausschließlich dem sogenannten ‚Wodankönigtum‘ zu. Nicht ein einziges Mal finden Schröders Überlegungen zu einem Zusammenhang von Sakralkönigtum mit dem Ritus der Heiligen Hochzeit – oder gar mit matriarchalischen Strukturen – auch nur Erwähnung, nicht einmal fällt in Bezug auf Freyr die Bezeichnung „Fruchtbarkeitsgott“. Da in der Diskussion um den „Glauben des Volkes an die Gottabstammung der Könige“ unglücklicherweise dem Stammvater der Ynglinge eine Art Schlüsselposition zukommt, hatte Höfler sogar versucht, den Gott Freyr vom ‚Makel‘ eines Fruchtbarkeitsgottes zu befreien, er sei vielmehr ein „echter Hochgott“ gewesen.⁵⁶

Obgleich Höflers Auffassung heute eine Extremposition darstellt, scheint doch die Ablehnung des schröderschen Germanenbildes allgemeiner Konsens; ursprünglich matriarchalische Strukturen sind vollkommen aus der Diskussion verschwunden, das ‚Freyr-Königtum‘ wird allenfalls verschämt als das „stärker agrarisch-strukturierte schwedische Yngvi-Königtum“ bezeichnet. So kritisch Baetke dieser Forschungsrichtung gegenüber steht, auch er glaubt formulieren zu müssen:

„Er [der Gatte der Nerthus] verdankt seine Scheinexistenz dem verzweifelten Bemühen, die „heilige Hochzeit“, wie sie aus den Religionen

55. Im Resümee des Artikels als Methode formuliert; Höfler, Abstammungstraditionen 27, Hervorhebungen von mir.

56. O. Höfler, Zur Bestimmung mythischer Elemente in der geschichtlichen Überlieferung. Festschr. O. Scheel (1952) 14ff. Nach Höflers Auffassung ist ein Fruchtbarkeitsgott kein „echter“ Gott, denn die kultische Sicherung von Fruchtbarkeit und Frieden sei Magie, keine Religion: „... niedrig wäre auch der ethische Gehalt einer Vegetationsmagie, die nur materiell reiche Einkünfte wollte ... Von Religion aber, von Ehrfurcht und einem Erhabenen, Heiligen und Göttlichen läge in einer solchen Haltung nichts.“ (ebd. 20). Höfler hat hier allerdings seine frühere Haltung soweit revidiert, daß er einen germanischen Mythos der Heiligen Hochzeit von Vater Himmel und Mutter Erde für möglich hält. – Vgl. dazu oben S. 168f. u. S. 136.

der südlicher Völker bekannt ist, auch den Germanen zuzuschreiben, obwohl es in unseren Quellen an einwandfreien Zeugnissen dafür fehlt.“⁵⁷

57. Baetke, Yngvi 150, Hervorhebungen von mir.

NERTHUS UND DIE YNGLINGE

Sofern nicht direkt in Zusammenhang mit der „Glaubwürdigkeit des Tacitus“ diskutiert – wie bei Much oder Bickel –, wird der Wert des Nerthuskapitels eher gering geschätzt: diese Feststellung betraf und betrifft aber nur die Kultbeschreibung selbst. Denn – wie bereits mehrfach betont – ist der Name der Göttin ein wichtiges Glied der Konstruktionskette: Ingaevones – Nerthus – Njǫrðr – Freyr – Ingunar-Freyr → Yngvi → Ynglinge – Ingaevones, deren Grundgerüst oben vorgestellt wurde. Der Gesamtkomplex der ‚Ing-Tradition‘ birgt jedoch eine Fülle von ungelösten Fragen, umstrittenen Voraussetzungen und Widersprüchlichkeiten und galt – trotz der zahlreichen Publikationen, die sich um eine Lösung bemüht haben – zu keiner Zeit als befriedigend erklärt. Um nur eine kleinere Aufgabenstellung zu nennen: Bis heute ist es nicht einmal gelungen, eine etymologische Deutung der Bildungen *Ingaevones*, *Ingaevones*, *Yngvi*, *Ingunar-Freyr*, *Ingwine*, *Ing* etc. vorzulegen, die einigermäßen unstrittig wäre.

Aber zweifellos besteht das Kernproblem der Sakraltheorie in dem eigenartigen Dilemma, daß das gesuchte Phänomen – die Gottabstammung der Könige – in den jüngeren, christlichen, skandinavischen Quellen formuliert wird, aber dieser Formulierung aus verschiedenen Gründen zu mißtrauen ist, während die Germania zwar hinreichend alt und ‚nichtchristlich‘ ist, aber das Phänomen selbst nicht aufweist.

Das heißt konkret: Nur die von isländischen Autoren aufgezählten Königsgenealogien bieten die Gottabstammung des Königsgeschlechts der Ynglinge, also die direkte genealogische Verbindung von Njǫrðr, Freyr, Yngvi und den Ynglingen, aber sie stehen unter dem Verdacht christlich-euhemeristischer Klitterung oder, wie Jan de Vries sehr schön formuliert:

„Es ist allbekannt, daß bei mehreren germanischen Völkern eine pedantische Gelehrsamkeit eine Ehrengenealogie für die Königsgeschlechter zusammenphantasiert hat, indem man entweder die klassische Literatur ausbeutete oder aber aus eigener, oft sehr trüber Tradition schöpfte. Diese willkürlichen Kombinationen sind mit größter Vorsicht als Quellenmaterial für die altgermanische Religion zu verwenden.“¹

1. Altgermanische Religionsgeschichte I (1935) 246.

Und selbst wenn sich dieses Problem ausklammern ließe, wäre damit die ‚Gottabstammung der Ynglinge‘ nur als jüngere, rein skandinavische Erscheinung belegt, der der Anspruch auf gemeingermanische Gültigkeit und historische Tiefe fehlte. Hingegen wird Tacitus zwar nicht der *interpretatio ecclesiastica* verdächtigt,² und sein Werk erhebt Anspruch auf gemeingermanische Gültigkeit, aber die Germania behauptet weder die Existenz eines Gottes *Ing, noch einen Zusammenhang der „sakralen Abstammungstradition des Volkes“ mit der der Könige, noch eine Verbindung des Königs zum Nerthuskult, noch überhaupt irgendeine Verbindung von Nerthuskult und Abstammungstradition.

Hinsichtlich dieser ‚wunden Stellen‘ sollen – wie schon mehrfach berührt – Germania und altnordische Tradition einander gegenseitig heilen. Ich möchte die Behandlung des Komplexes in zwei Schritte unterteilen und mich zuerst der ‚taciteischen Seite‘ der ‚Ing-Tradition‘ zuwenden.

Nerthus und die Ingaevonen

Der Anteil der Germania an der Gesamtkonstruktion besteht im ‚Referat‘ der sogenannten ‚Mannus-Tradition‘ und der Beschreibung des Nerthuskultes; hierbei übernimmt das vierzigste Kapitel der Germania – wie bereits erwähnt – gewissermaßen eine Hilfsfunktion. Während das zweite Kapitel für die Sakraltheorie die eigentliche ‚sakrale Abstammungstradition‘ liefert, kommt dem Namen der Göttin Nerthus die Aufgabe zu, diese mit den skandinavischen Belegen zu verknüpfen. Oder – in Hinblick auf die Funktion der ‚gegenseitigen Heilung‘ – formuliert: die im Altnordischen erscheinenden

2. Obgleich das Problem euhemeristischer Geschichtsdeutung in der germanischen Altertumskunde bisher nur bezüglich der mittelalterlichen, christlichen Autoren diskutiert wird, müßte es m.E. sehr wohl auch für Tacitus beachtet werden. Die euhemeristische Geschichtsdeutung ist ja nicht nur Jahrhunderte älter als das Christentum, sondern sie findet sich auch in Tacitus‘ historischen Schriften. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: bei der Behandlung der jüdischen Urgeschichte datiert er die jüdische Wanderung *regnante Iside* bzw. *qua tempestate Saturnus vi Iovis pulsus cesserit regnis* (hist. V 2).

den Verbindungslinien werden in der Germania aufgesucht, um ihnen die notwendige Anciennität zu verleihen.

Denn bei genauerem Hinsehen ist die in c. 2 mitgeteilte ‚sakrale Abstammungstradition‘ eigentlich keine ‚Mannus-Tradition‘, sondern eine ‚Tuisto-Tradition‘: nur Tuisto wird als Gott bezeichnet, dagegen weder sein Sohn Mannus noch seine Enkel +Ing-, +Ist- und +Hermin-. Für die Generation des +Ing- mithin für ihn selbst – wird Göttlichkeit nicht behauptet; sie wäre übrigens in dem vorliegenden Schema auch nicht sonderlich plausibel.³

Dieser Sachverhalt täte zwar dem zweiten Kapitel als Beleg für den ‚Glauben an die Gottabstammung des Volkes‘ keinen Abbruch, würde aber die Theorie des germanischen Sakralkönigtums um das entscheidende ‚Ing-Element‘ berauben, oder besser gesagt um das hohe Alter eines Gottes +Ing-. An diesem Punkt wird nun das vierzigste Kapitel herangezogen: es soll wahrscheinlich machen, daß man +Ing- dennoch als Gott betrachten dürfe, weil ja für ein ‚Mitglied seiner Familie‘, für Nerthus, die Verehrung als Göttin belegt sei. Hinsichtlich dieser ‚Familienbeziehung‘ verweist man auf die Zugehörigkeit der Nerthusvölker zu den Ingaevonen: d.h. man zählt sie zu jener *gens*, die *Ing- als ihren Stammvater verehrt habe. Mit großer Sicherheit stellt Much fest:

„Sichtbarlich war er [Ing] der Haupt- und Stammesgott der *Ingaevones*, die wir c. 2 kennengelernt haben. Zu ihnen gehören auch die Nerthusvölker, und Nerthus selbst zum Göttergeschlecht des Ing, zu den Vanen.“⁴

Die Identifizierung der Nerthusvölker als Ingaevonen stellt zudem – ganz abgesehen von der Frage, ob +Ing- in c. 2 als Gott anzusprechen ist – überhaupt erst die gesuchte Verbindung von Ing und Nerthus (Njörðr) in der Germania her. An dieser Stelle soll das

3. Eine Genealogie, die nur die göttlichen Anfangsglieder des Stammbaumes aufzählte, aber bereits auf das erste Verbindungsglied zwischen Göttern und Menschen, einen Halbgott, verzichtete, wäre nämlich höchst ungewöhnlich. Man halte sich vor Augen, wie merkwürdig die römische Tradition ohne Romulus oder ohne Aeneas aussehen würde. Also etwa Saturnus → Iuppiter → Mars & Rhea Silvia: Gründung der Stadt Rom; bzw.: Saturnus → Iuppiter → Venus → Königshaus von Alba Longa.

4. Much, Germania 450.

Problem, ob die Verbindung der Ynglinge zu Njörðr (und Freyr) in der gelehrten Urgeschichte der isländischen Geschichtsschreibung als Erfindung von Hofgenealogen bzw. als euhemeristische Klitterung zu betrachten ist, ausgeklammert werden. Diese der Germania fremde Fragestellung kann aus ihr gar nicht beantwortet werden. Aus ihr kann unter keinen Umständen mehr gewonnen werden, als die Wahrscheinlichkeit, daß der Zusammenhang von +Ing- und Nerthus (Njörðr) älter ist, als die hochmittelalterliche isländische Geschichtsschreibung; und d.h. hier ganz konkret: Gehören nach Tacitus‘ Darstellung die Nerthusvölker wirklich zu den Ingaevonen?

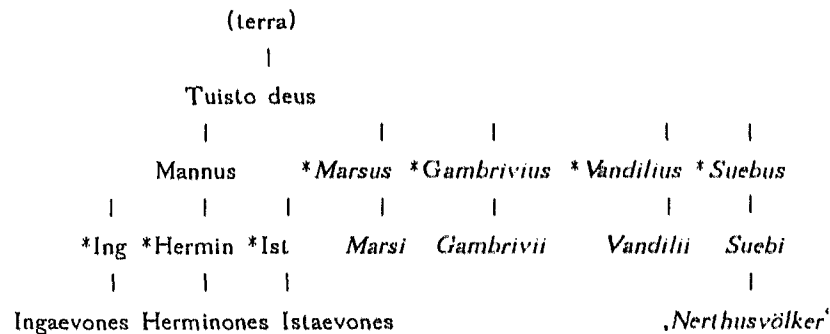
Tacitus macht auch für die Nerthusvölker keine Ausnahme von seiner Gewohnheit, die in der ‚Ursprungssage‘ gegebene Einteilung im Völkerkatalog nicht mehr zu erwähnen. Der einzige schwache Anhaltspunkt dafür, daß er die Nerthusvölker zu den Ingaevonen gezählt hätte, ist die Erwähnung des Meeres in c. 2 (*proximi Oceano Ingaevones*) und in c. 40 (*est in insula Oceani castum nemus*). Bei der großen Bedeutung, die der Identifizierung der Nerthusvölker als Ingaevonen zukommt, müßte allein die Tatsache, daß sie sich ausschließlich auf diese vage ‚Meer-Komponente‘ berufen kann, Unbehagen erwecken. Aber die Hauptschwierigkeit dieser Konstruktion liegt nicht einmal darin, daß sie auf so wenig tragfähigem Grund ruht, sondern darin, daß sie Tacitus‘ Text direkt widerspricht. Niemand, der die Nerthusvölker als Ingaevonen betrachten will, kommt deshalb ohne die Annahme einer Reihe von ‚Irrtümern‘ aus.

Unbestreitbar rechnet Tacitus die Nerthusvölker zu den Sueben: er beginnt das 38. Kapitel mit den Worten *nunc de Suebis dicendum est* und schließt erst im 46. Kapitel dieses Thema ab: *hic Suebia finis*. Die Sueben aber stehen nach seinen Ausführungen zur *origo* der Germanen ausdrücklich neben der ‚Mannus-Tradition‘. Denn nachdem er die germanische Ursprungssage erläutert hat, macht er die Bemerkung:

(2, 2) *quidam, ut in licentia vetustatis, pluris deo ortos plurisque gentis appellaciones, Marsos Gambrivios Suebos Vandilios affirmant, eaque vera et antiqua nomina.*

Einige versichern – die Urzeit gibt ja für Vermutungen weiten Spielraum –, jener Gott habe mehr Söhne gehabt und es gebe demnach mehr Volksnamen: Marser, Gambrivier, Sueben, Vandilier, und das seien die echten alten Namen. (Fuhrmann)

Nach diesem Einwand wären die Stammväter der Marser, Gambri-
vier, Sueben und Vandilii als Söhne des Tuisto zu sehen, also als
die Geschwister des Mannus, bestenfalls – obwohl nur Tuisto
„Gott“ genannt wird – als Söhne des Mannus, also als Brüder von
*Ing-, *Ist-, und *Hermin-.⁵ Das heißt aber, daß ein suebisches Volk
unmöglich *Ing- zum Stammvater haben kann; auch wenn man die
Ingaevonen etc. als Kultgemeinschaften des jeweiligen Hauptgottes
betrachtet, bleibt dieses Problem bestehen. Denn folgendermaßen
wäre die germanische Ursprungstradition nach dem zweiten Kapitel
der Germania darzustellen:



Um für die Nerthusvölker den Stammvater bzw. Hauptgott *Ing- zu
erhalten, müßte man also die Parallelüberlieferung eliminieren.⁶ Ein-
nen möglichen Ausweg eröffnet Tacitus' Erklärung, daß dies nur die
Spekulation einiger über die Urzeit sei. Aber wer sind diese
quidam? Meint Tacitus, die Sueben, Marser etc. selbst erhoben Pro-

5. Daß Tacitus die Stammväter der „Abweichler“ als Söhne des Tuisto
verstanden wissen wollte, vermuten A. A. Lund, Die Namenssätze der
Germania des Tacitus. Gymnasium 89, 1982, 301 und H. Kuhn, Ingwäonen,
Erminonen, Istwäonen. In: ders., Kleine Schriften 4 (1978) 229. Für die Va-
terschaft des Mannus plädiert K. Kraft, Zur Entstehung des Namens „Ger-
mania“. In: ders., Gesammelte Aufsätze zur antiken Geschichte und Mili-
tärsgeschichte (1973) 97. Unentschieden Much, Germania 56.

6. Sehr schlicht will Hauck das Problem umgehen: er setzt kurzerhand
eine Vielzahl von Versionen der „Abstammungsüberlieferung“ an und defi-
niert die in Widerspruch zu seinen eigenen Konstruktionen stehenden Pas-
sagen der Germania als „Widerhall der Parallelüberlieferungen“. K. Hauck,
Carmina Antiqua. Zeitschr. bayer. Landesgesch. 27, 1964, 1ff.

test gegen die erstgenannte ‚Tuisto-Tradition‘, daß es sich also um
einen suebischen, marsischen etc. Einwand handele? In diesem Fall
bliebe der Widerspruch, daß sich die Nerthusvölker als Teil der Su-
eben nicht als Ingaevones sehen können, bestehen. Bezieht sich
quidam aber auf nicht-suebische Gewährsleute,⁷ von deren Ansicht
sich Tacitus distanziert, dann bliebe nach seiner Ansicht die ur-
sprüngliche ‚Tuisto-Tradition‘ intakt: das hieße, alle germanischen
Stämme (auch die ‚Abweichler‘) könnten irgendwie einem der Man-
nus-Söhne zugeordnet werden, mithin auch die Sueben (und mit ih-
nen die Nerthusvölker).

Da die Nerthusvölker *Ing- als ihren Stammvater und Hauptgott
verehrt haben sollen, müßte der ‚Ing-Zweig‘ des Stammbaums das
Aussehen haben:

*Ing → Ingaevones → Suebi – Nerthusvölker

Vorausgesetzt Tacitus will sich tatsächlich von dem Einwand der
quidam distanzieren – vielleicht soll die Bemerkung *ut in licentia*
vetustatis so verstanden werden –, wäre diese Lösung wider-
spruchsfrei. Dennoch hat, soweit ich sehe, niemand diesen Ausweg
beschritten. Denn einhellig – mit welcher Berechtigung kann hier
dahingestellt bleiben – hält man die Sueben für Herminonen;⁸ der
Stammvater und höchste Gott der Sueben, dessen Kult im Semno-
nenhain Tacitus in c. 39 beschreibt, ist nach allgemeiner Auffassung
entweder Tiu oder Wodan, jedenfalls nicht *Ing- (bzw. Freyr oder
Nerthus mask.).⁹

So bleibt nur die Alternative, neben einem Irrtum der *quidam*
auch einen Irrtum des Tacitus vorauszusetzen und entgegen seiner

7. Etwa römische bzw. griechische Ethnographen oder nicht-suebische
Germanen, die eine Abstammungsgemeinschaft mit den Sueben bestreiten.

8. Einen sehr interessanten, letztlich auf die Theorien Schröders zurück-
gehenden Lösungsvorschlag legt Hans Kuhn vor. Er identifiziert *terra* in c.
2 (2, 2 *Tuistonem deum terra editum*) mit Nerthus, der *Terra mater*. Auf
diese Weise bestünde in jedem Fall ein Zusammenhang zwischen den Inga-
evonen und Nerthusvölkern, gleichgültig ob letztere zu den Sueben zu zäh-
len sind oder nicht. Vgl. H. Kuhn, Das Problem der Ingwäonen. In: ders.,
Kleine Schriften I (1969) 302.

9. Mit Ausnahme von F. R. Schröder; er bleibt sich auch hier treu und
interpretiert den Kult im Semnonenhain als Kult der Mutter Erde und ihres
Geliebten. Vgl. Schröder, Germanentum und Alteuropa 203ff.

Darstellung die Nerthusvölker als Nicht-Sueben zu betrachten. Unbestritten ist der Begriff *Sueben* in der Germania sehr weit gefaßt, Tacitus formuliert das auch ganz explizit:¹⁰ aber er hält die Sueben für eine Abstammungsgemeinschaft, sonst könnte er weder von einer „gewissen Verwandtschaft“ (38,2 *cognatione aliqua Sueborum*) mit den Sueben sprechen, noch von einem Treffen „aller Völker dieses Blutes“ (39,1 *omnes eiusdem sanguinis populi*).¹¹ Außerdem setzt die Parallelüberlieferung der Ursprungssage voraus, daß die Sueben als Abstammungsgemeinschaft zu verstehen sind, denn sie rechnet mit einem *Suebus als Stammvater aller Sueben.¹² Aber selbst wenn Tacitus die Sueben nicht für eine Abstammungsgemeinschaft hielte, änderte dies nichts daran, daß nach seiner Ansicht die Nerthusvölker zu den Sueben zu rechnen sind, was immer die Sueben sein mögen.

Unbestreitbar auch, daß sich die im Völkerkatalog gegebene Einteilung der germanischen Stämme in Sueben und Nicht-Sueben kaum mit der Einteilung der *origo* verträgt. Aber wie bereits Gudeman warnte: „Mag auch die Ausdehnung, die dieser Völkerfamilie zugeschrieben wird, uns zu groß erscheinen, so sind wir dennoch heute nicht mehr in der Lage, den Bericht des T. als irrig zu erweisen.“¹³ So besteht bei der Frage, „welche Völker alle auf den Namen der Sueben rechtsgültigen Anspruch haben“, nicht nur „keine volle Sicherheit“¹⁴, sie läßt sich überhaupt nicht beantworten. Jedenfalls gibt es keinen Ansatzpunkt für das Verfahren, die Nerthusvölker einfach aus der Suebengruppe zu streichen, um liebgezwonnene Vorstellungen zu behalten. Hier führt auch die einzige andere Quelle, die die Ingaevonen kennt, die *Historia naturalis* des Plinius, keinen

10. (38,1) *Nunc de Suebis dicendum est, quorum non una, ut Chattorum Tencterorumve gens; maiorum enim Germaniae partem obtinent, propriis adhuc nationibus discreti, quamquam in commune Suebi vocentur.*

11. In diesem Sinne auch Much, Germania 425. - M.E. stellt sich Tacitus die Sueben als Äquivalent zu den Latinern vor. Es gibt zahlreiche *populi Latini*, aber von ihrem Ursprung her bilden sie eine Blutsgemeinschaft, sind sie doch alle ‚Kinder‘ der ‚Ehe‘ zwischen Trojanern und italischen Ureinwohnern. Siehe oben S. 128f. u. S. 153f.

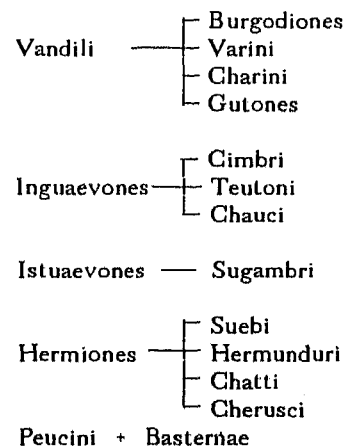
12. Siehe oben S. 187f.

13. Gudeman, Germania 197f.

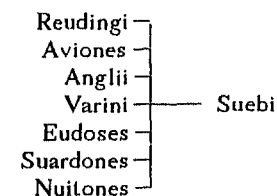
14. Formulierung des Problems bei Much, Germania 426.

Schritt weiter. Plinius teilt die Germanen in fünf *genera* ein und nimmt auch, im Gegensatz zu Tacitus, eine Zuordnung verschiedener Stämme zu den *genera* vor, aber nicht eines der Nerthusvölker erscheint im *genus Inguaeones*.¹⁵

Einteilung der germanischen *genera*
nach Plinius IV 99-100



Nerthusvölker nach Tacitus,
Germania 40



Zusammengefaßt bedeutet dies hinsichtlich der ‚taciteischen Seite‘ des Ing-Komplexes: das hohe Alter einer Verbindung *Ing/Nerthus läßt sich aus der Germania nicht beweisen. D.h., die ihr von der Sakraltheorie so zuversichtlich zugewiesene Funktion, nämlich den tausend Jahre jüngeren Zeugnissen für die Gottabstammung der Ynglinge den Anspruch auf Glaubwürdigkeit und historische Tiefe zu verleihen, erfüllt die Germania nicht.

Tacitus hat sich die Frage, wie sich Nerthusvölker in die ‚Tuisto-Tradition‘ einordnen lassen, nicht gestellt; und eine uralte Verbindung von Nerthus und *Ing- kann mit seiner Darstellung nicht nur nicht belegt werden, sondern es kostet sogar einige Mühe, sie überhaupt mit dem Text zu vereinbaren. Um diese Minimalanforderung zu erfüllen, wird man die Sueben als Ingaevonen ansprechen

15. Text siehe oben S. 117.

müssen. In der Form *Ing- → Ingaevones – Suebi – Nerthusvölker wäre die Konstruktion wenigstens widerspruchsfrei. Dies widerspricht zwar festgewordenen Forschungspositionen, aber wenn man Tacitus überhaupt ernst nehmen will, darf man den Kult der Nerthus den Sueben nicht absprechen. Nicht nur, daß er die Nerthusvölker zu den Sueben zählt, er betrachtet darüber hinaus die Verehrung der Großen Mutter als typisch suebisches Phänomen. Alle Erwähnungen einer weiblichen Gottheit in der Germania (insgesamt nur drei: c. 40; c. 9, 1; c. 45, 2) beziehen sich ausschließlich auf Sueben:

- implizit die Beschreibung des Nerthuskultes,
- aber ganz explizit heißt es bereits im sogenannten Hauptgötterkapitel: *pars Sueborum Isidi sacrificat*. Gleichgültig wie die große Muttergöttin Isis in die Germania geraten sein mag,¹⁶ Tacitus möchte sie als spezifisch suebische Göttin verstanden wissen.¹⁷
- Noch deutlicher wird seine Auffassung dort, wo ihm die Verehrung der Großen Mutter sogar als Kriterium brauchbar scheint, über die Volkszugehörigkeit zu entscheiden. Hinsichtlich der ethnischen Zugehörigkeit der Aestii ist sich Tacitus nicht ganz sicher: einerseits sprechen sie eine britannische Sprache, aber andererseits weist sie ihr Ritus und Wesen als Sueben aus, sie verehren die Mutter der Götter (45, 2 *Aestiorum gentes ... quibus ritus habitusque Sueborum, lingua Britannica propior. matrem deum venerantur.*)

*Ing-

Hinter der in vielen Arbeiten zu einem germanischen Sakralkönigtum so einleuchtend wirkenden ‚Ing-Konstruktion‘ verbirgt sich eine solche Fülle von ungelösten Fragen und Widersprüchlichkeiten, daß bisher noch jeder Versuch gescheitert ist, eine leidlich zufriedenstellende Lösung des „Ingaevonen-Problems“ vorzulegen. Entsprechend füllen die jahrzehntelangen intensiven Forschungs-

16. Siehe oben S. 79f.

17. Das ist natürlich vielfach bemerkt worden, und gerade deshalb hat man immer wieder bemängelt, daß eine Nachricht über einen speziellen Stammeskult nicht in den allgemeinen Teil gehöre.

bemühungen um einzelne Fragen und um den gesamten ‚Ing-Komplex‘ Bibliotheken. Wenn nun im zweiten Schritt versucht werden soll, einen Überblick über die wichtigsten Fragestellungen zu geben, kann kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden.

Eine Lösung des „Ingaevonen-Problems“ muß folgendes¹⁸ in einen plausiblen Gesamtzusammenhang bringen und erklären:

I

1. die *Ingaevones* des Plinius (hist. nat. IV 96; 99-100)
2. die *gens Ingaevones* des Tacitus in der Tuisto-Tradition (Germania c. 2: *Tuisto* → *Mannus* → *Ing-)
 - a) das griechische Suffix *-ones* dieser Namen¹⁹
 - b) die abweichende Form der Bildungen (inklusive Handschriften-Variationen)
 - c) die Tatsache, daß kein anderer Autor (außer dem Plinius-Kompilator Solinus) diese Namen kennt.

II

die mit *Ing-* gebildeten Personennamen (noch in modernen Namensgebung: *Ingo*, *Ingrid* etc.); schon bei Tacitus ann. I 60; II 17 und 45: *Inguiomerus*)

III

1. die Ing-Rune
2. die schwerdeutbare Strophe des angelsächsischen Runenliedes, in der es heißt, *Ing* sei zuerst bei den Ostländern gesehen worden (*Ing wæs ærest mid East-Denum gesewen secgum*)

18. Die angeführten Belege aus dem Altnordischen sind als Beispiele gedacht, nicht als umfassende Sammlung. Die Komplikationen, die sich aus den verschiedenen Versionen der Handschriften ergeben, habe ich ausgeklammert.

19. K.A. Eckhardt, *Ingwi und die Ingweonen in der Überlieferung des Nordens*. Zeitschr. Rechtsgesch., Germ. Abt. 59, 1939, 79; andere Deutungen bei W. Krause, *Ing*. Nachr. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1944, 230.

IV

die Bezeichnung *Ingwine* für die Dänen im Beowulf (Vers 1044; 1319)

V

1. das Fürstenheiti *Yngvi* der Skaldik ohne Bezug zu einem bestimmten Geschlecht; auch Christus kann *Yngvi* genannt werden²⁰

2. *Yngvi* als Eigenname (Edda, Helgakviða Hundingsbana I Str. 52; Ynglingatal 11)²¹

3. *Yngvi* als Zwergenname (Edda, Völuspá 16)

4. die Benennung zweier Helden aus dem Geschlecht der Völsungen als „Yngvis Abkömmling“ in der Edda (Helgi: Helgakviða Hundingsbana I Str. 55 *áttstafr Yngva*; und Sigurd: Reginsmál 14 *Yngva konr*)

5. die Benennung des dänischen Königs Erikr Sveinsson als „Nachkomme Yngvis“ (Markus Skeggiason, Eiríksdrápa 12: *áttkonr Yngva*)

6. die Benennung der norwegischen Vestfoldkönige als Yngvis Geschlecht (Eyvind, Hákonarmál 1: *hverr Yngva ættar?* - wer aus Yngvis Geschlecht? = Hákon, Sohn des Harald Schönhaar)²²

7. die Benennung der Norweger als „Yngvis Geschlecht“ (der norwegische Jarl Sigurd wird von Kormak, Sigurðardrápa 7 angesprochen als *allvaldr Yngva aldar* - Alleinherrscher über Yngvis Geschlecht)

20. F. Jónsson, Lexicon poeticum² (1931) 633 s.v. *Yngvi*; Erläuterung der Beispiele bei Baetke, *Yngvi* 162ff.

21. Besonders bemerkenswert *Ingui* in der Stammtafel der Könige von Bernicia. Siehe E. Hackenberg, Die Stammtafeln der angelsächsischen Königreiche. Phil. Diss. Berlin (1918) 109.

22. Unklar ist mir „Haccon aus dem Geschlecht des Inguar und der Riesen“ bei Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum II 25: *Haccon iste crudelissimus, ex genere Inguar et giganteo sanguine descendens, primus inter Nordmannos regnum arripuit, cum antea ducibus regeretur*. Der Herausgeber W. Trillmich denkt an eine Verwechslung von Jarl Hakon und König Hakon dem Guten. (Ebd. Anm. 101 u. 104). Aber auch für letzteren träfe die Behauptung, er habe als erster die Königsmacht über die Norweger an sich gerissen, kaum zu; zudem scheint mir die Verwechslung eines *Haccon crudelissimus* mit *Hákon enn góði* sehr sonderbar.

8. die Benennung der Schweden als „Yngvis Volk“ (der schwedische König Dyggvi wird Ynglingatal 7 angesprochen als *allvaldr Yngva þjóðar* - Alleinherrscher über das Volk Yngvis)

VI

1. das Fürstenheiti *Ynglingr* (Singular), das offensichtlich nur für die norwegischen Vestfoldkönige gebraucht werden kann

2. der Plural *Ynglingar* für ein Königsgeschlecht

a) die Beziehung oder der Unterschied von *Yngvi* und *Ynglingr*

b) die Frage, welchem Königsgeschlecht der Name *Ynglingar* zukommt

VII

1. der Beginn der Ahnenreihe der Vestfoldkönige bei Ari Þorgilsson, Anhang zur Islendigabók: *Yngui Tyrkia conungr* („Türkenkönig“) → *Njǫrðr Svía conungr* („Schwedenkönig“) → *Frayr* (als menschliche Könige verstanden)

2. dieselbe Ahnenreihe in der Historia Norvegiae: *Ingui* → *Neorth* → *Froy* (Könige Schwedens, als Menschen aufgefaßt, aber mit der Zusatzinformation, daß Njörd und Frey früher als Götter verehrt worden seien²³)

3. dagegen der Beginn der Ahnenreihe in Snorri Sturlusons Heimskringla, Y.s. 8-10: *Njǫrðr* → *Yngvi-Freyr* → *Fiǫlnir* (ebenfalls mit euhemeristischer Deutung von Njörd und Frey)

4. die Tatsache, daß das genealogische Gedicht *Ynglingatal* („Ynglingenaufzählung“), das als direkte oder indirekte Quelle des Stammbaums gilt, die ersten drei (bzw. zwei) Glieder der Genealogie gar nicht enthält: es fehlen *Njǫrðr*, *Yngvi*, *Freyr*, das Gedicht beginnt mit *Fiǫlnir*; die Tatsache, daß in diesem Gedicht ein Angehöriger des Geschlechts auch als *Týss áttkonr* - Týr-Spröbbling und als *Skilfinga niðr* - Sippen-genosse der Skilfinge (Str. 14) angesprochen werden kann

5. die völlig andere Version im Prolog der Snorra Edda: *Óðinn* →

23. Historia Norvegiae (ed. Storm S. 97): *Rex itaque Ingui, quem primum Swethiae monarchiam rexisset plurimi astruunt, genuit Neorth, qui vero genuit Froy; hos ambos tota illorum posteritas per longa saecula ut deos venerati sunt*.

Yngvi → *Ynglingar*²⁴

- a) das Verhältnis dieser Werke zueinander
- b) die Datierung und der Charakter des *Ynglingatal* (Werk des Skalden Þjóðólfr ór Hvini <9. Jh> oder Fälschung des 12. Jahrhunderts)

VIII

1. das Kompositum *Yngvi-Freyr* als Benennung für den Gott Freyr (Háleygjatal 13; Haustlǫng 10)
2. das Kompositum *Ingúnar-Freyr* als Benennung für den Gott Freyr (Edda, Lokasenna 43).

Schon bei diesem einfachen, nicht einmal sämtliche Stellen umfassenden Überblick wird rasch deutlich, wie schwer es ist, dies alles in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang zu bringen. Alle Versuche, aus diesen Belegen eine sinnvolle Theorie des sogenannten „Ingaevonen-Problems“ zu bilden, haben – salopp ausgedrückt – die unheilvolle Eigenschaft, mit der gleichen Idee, die ein Loch in der Theorie stopft, ein anderes aufzureißen. Zur Demonstration wähle ich zunächst einen Komplex, der noch verhältnismäßig übersichtlich ist, nämlich die Frage, welchem Königsgeschlecht eigentlich der Name *Ynglingar* zukam.

Ynglinge

Die oben (unter VII) angeführten Quellen betrachten die Ynglinge als ein schwedisches Königsgeschlecht, das von Uppsala nach Norwegen auswanderte. Sie behaupten also, daß die Vorfahren und der Name des Geschlechts des norwegischen Reichseinigers Harald Schönhaar ursprünglich aus Schweden stammten. Mithin käme der Name *Ynglingar* sowohl den schwedischen Uppsala-Königen als auch den norwegischen Vestfold-Königen zu. Ein Teil der For-

24. Formáli (ed. Lorenz S. 46): *En Óðinn hafði með sér þann son sinn, er Yngvi er nefndr, er konungr var í Svíþjóðu eptir hann, ok eru frá honum komnar þær ættir, er Ynglingar eru kallaðir.* – Odin ist hier verstanden als menschlicher Nachkomme des Königshauses von Troja (in der Türkei; siehe auch VII 1), der nach Schweden auswanderte.

schung ist den isländischen Geschichtsschreibern in dieser Ansicht gefolgt.²⁵

Der genealogische Zusammenhang des schwedischen mit dem norwegischen Königsgeschlecht ist aber auch vielfach bezweifelt worden:²⁶ Das *Ynglingatal* mit seiner 27-gliedrigen Genealogie steht unter dem Verdacht der Fälschung; andere Autoren der ältesten norwegischen Geschichtsschreibung kennen die lange Vorfahrenreihe Harald Schönhaars nicht, sie betrachten seine Familie vielmehr als ein junges, noch vor wenigen Generationen unbekanntes Geschlecht;²⁷ zudem scheinen die in *Ynglingatal* aufeinanderfolgenden Namen nicht dem Namengebungsprinzip bei Königs- und Häuptlingsgeschlechtern zu folgen.²⁸ Man hat deshalb die Vermutung aufgestellt, das junge norwegische Königsgeschlecht habe Namen und Ahnenreihe des alten ehrwürdigen Uppsala-Geschlechts usurpiert. Danach wären als ‚echte‘ Ynglinge nur die schwedischen Könige anzusprechen.

Auch dieser Lösungsversuch ist nicht unbestritten geblieben. Denn die Skaldik verwendet *Ynglingr* (im Gegensatz zu *Yngvi*) ausschließlich für Harald Schönhaar und seine Nachkommen, also für die norwegischen Vestfoldkönige, nie für Schweden.²⁹ Das *Ynglingatal*, das sich doch als „Aufzählung der Ynglinge“ versteht, enthält interessanterweise den Begriff *Ynglingr* bzw. *Ynglingar* gar nicht. Der älteste Beleg bezieht sich auf Harald Schönhaar selbst. Im Haraldskvæði des Þorbjörn hornklofi – auch Hrafnsmál (Rabengespräch) genannt, weil der Dichter das Lied als Gespräch zwischen

25. Vor allem in Überblicksdarstellungen; vgl. oben S. 161 u. 166 die Zitate von Höfler und Much.

26. Einen Überblick über die wichtigsten älteren Forschungspositionen geben Eckhardt, Ingwi 34ff.; Baetke *Yngvi* 81ff. u. 126ff.; und Schröder, *Ingúnar-Freyr* 30f. Anm. 1.

27. Ganz explizit formuliert bei Theodricus Monachus, *Historia de antiquitate regum Norvagensium* (ed. Storm S. 3): *Sed quia constat nullam ratam regalis stemmatis successionem in hac terra extitisse ante Haraldum pulchre-comati tempora, ab ipso exordium fecimus.* Theodricus schrieb vermutlich nach Ari, aber vor Snorri und dem Verfasser der *Historia Norvegiae*.

28. Referat der Forschung bei Baetke, *Yngvi* 126ff.

29. Vgl. bes. Baetke, *Yngvi* 129ff.

einem Raben und einer Walküre gestaltet - erzählt der Rabe:

(Str. 4): *Haraldi vér fylgðum,
syni Halfðanar,
ungum ynglingi,
síðan ór eggi kómum.*

Harald wir folgten,
dem Sohn des Halfdan,
dem jungen Yngling,
seit wir aus dem Ei krochen.

Zum anderen ist für die schwedischen Könige der Name *Skilfingar* belegt.³⁰ Für letzteres versuchte man die Erklärung, die schwedischen Könige hätten sowohl Skilfinge als auch Ynglinge geheißten. Franz Rolf Schröder vermutete, das schwedische Geschlecht habe sich zuerst nach einem Beinamen der Freyja (Skjalf) benannt und erst nach der Vermännlichung der Glaubensvorstellungen nach dem Beinamen ihres Bruder-Geliebten Freyr.³¹

Da eine gleichzeitige Doppelbenennung oder Umbenennung des schwedischen Königsgeschlechts von nicht wenigen Forschern als unwahrscheinlich empfunden wurde, sie zudem den Befund aus der Skaldik nicht erklärt, wurde als Lösung angeboten, das norwegische Königsgeschlecht habe zwar die Ahnenreihe des schwedischen usurpiert, der Name „Ynglinge“ aber sei ihm zu eigen und habe nie den Uppsala-Königen gehört. Verkompliziert wird diese These durch die Annahme, der Name und das Königsgeschlecht stamme ursprünglich aus Dänemark.³² Mir scheint die Dänenthese hauptsächlich aus dem Bedürfnis geboren, die Ynglinge in eine geographische Nähe zu den Ingaevonen zu rücken.

Nach wie vor stehen bei der Frage, auf welches Königsgeschlecht die ‚Ing-Tradition‘ bezogen sein soll, folgende Positionen nebeneinander:

1. Ynglinge sind sowohl das schwedische als auch das norwegische Königsgeschlecht. Sachlage nach dieser Theorie: Ein Zweig der

30. Belegsammlung bei Baetke, Yngvi 77ff.; 126ff.; Eckhardt, Ingwi 34ff. Selbst das Ynglingatal verwendet für einen Angehörigen des Geschlechts den Ausdruck *Skilfingar niðr*.

31. F. R. Schröder, Skadi und die Götter Skandinaviens (1941) 158ff., bes. 160.

32. Vgl. den sonderbaren Namen *Halfdan* (Halbdäne), den Angehörige des Geschlechts der Vestfoldkönige tragen und die ausdrücklich auf Dänen bezogenen Belege des ‚Ing-Komplexes‘ (vgl. oben III 2, IV u. V 5). Vor allem Baetke und Eckhardt sind ausdrückliche Verfechter der Dänenthese.

schwedischen Uppsala-Könige ist nach Norwegen ausgewandert. Beide Zweige (der alte schwedische und der junge norwegische) heißen zurecht „Ynglinge“ und haben die gleiche Ahnenreihe.

2. Ynglinge sind nur das schwedische Königsgeschlecht: Das junge norwegische Königsgeschlecht des Emporkömmlings Harald Schönhaar hat Namen („Ynglinge“) und Ahnenreihe des alten und ehrwürdigen schwedischen Königsgeschlechts - mangels vorzeigbarer Ahnen - usurpiert.

3. Ynglinge sind nur das norwegische Königsgeschlecht: Der Name „Ynglinge“ gehört einzig den norwegischen Königen. Das norwegische Königsgeschlecht hat aber die ehrwürdige Ahnenreihe des schwedischen usurpiert. Die schwedischen Könige heißen „Skilfinge“. Das Gedicht, das die isländisch-norwegische Geschichtsschreibung „Ynglingatal“ (Ynglingenaufzählung) nennt, zählt in Wirklichkeit (bis Strophe 21) die Skilfinge auf.

4. Ynglinge sind sowohl ein dänisches als auch das norwegische Königsgeschlecht: Ein dänisches Königsgeschlecht mit dem dänischen Namen „Ynglinge“ ist nach Norwegen ausgewandert. Dort gelingt es ihm, das erste norwegische Großkönigtum aufzurichten. Nach erfolgreicher Reichseinigung usurpiert das nunmehr norwegische Königsgeschlecht die Ahnenreihe des schwedischen, zu dem es in Wirklichkeit keinerlei Verbindung hat.

Mag das Problem, welchem Königsgeschlecht der Name Ynglinge zukam, für die germanische Altertumskunde verhältnismäßig nebensächlich erscheinen, für den Verfassungshistoriker sollte es von größtem Interesse sein, für welches Volk der „Glaube an die Gottabstammung der Könige“ nach Ansicht der Sakraltheorie eigentlich so sicher bewiesen ist. Aber gerade weil Fragmente der ‚Ing-Tradition‘ über die gesamte Germania verstreut zu sein scheinen, ist sie für die Altertumskunde so gewichtig, daß die oben dargestellte Konfusion als eher sekundäres Problem betrachtet wird.

Ein existenzielles Problem der Sakraltheorie hingegen ist das Chaos, das sich aus den verschiedenen Versionen des Stammbaums ergibt (vgl. oben VII); ausgerechnet über die göttlichen Anfangsglieder der Genealogie (und diese sind ja Basis der Theorie) herrscht in den mittelalterlichen Quellen keine Einigkeit.

Hiermit taucht das mehrfach angesprochene Dilemma wieder

auf. Diejenigen Quellen, die direkt die Abstammung der Vestfold-könige von Göttern behaupten, sind zu jung, sie sind erst rund zweihundert Jahre nach der Christianisierung entstanden. Das Ynglingatal hilft hier, selbst wenn es echt wäre, nicht weiter, weil es die göttlichen Anfangsglieder gar nicht kennt.

Versteht man die Genealogie der Ynglinge als euhemeristische Klitterung bzw. als aus „sehr trüber Tradition zusammenphantiert“ (de Vries), bedarf diese Konfusion keiner Erklärung. Da die christliche Deutung der heidnischen Religion mit Hilfe der euhemeristischen Methode die heidnischen Götter als Vorzeitkönige bzw. -heroen begreift, die in späterer Zeit als Götter verehrt worden seien, kennt sie eo ipso keinen Unterschied zwischen menschlichen und göttlichen Vorzeithelden. So kann ein christlicher Autor, will er einen König mit einer eindrucksvollen Genealogie versehen, grundsätzlich auch aus dem Fundus der heidnischen Mythologie schöpfen. Dieses Verfahren ist für ihn theologisch ganz unbedenklich, denn er weiß: Die Heiden haben ihre Könige der Vorzeit später als Götter verehrt. Als ‚aufgeklärter‘ Historiker kann er diesen Vorgang natürlich wieder rückgängig machen und aus der Mythologie, aus den Namen der sogenannten „Götter“, die Namen der ältesten Könige ‚rekonstruieren‘. Daß sich diese Wiedergewinnung der ‚historischen Wahrheit‘ von Autor zu Autor unterscheiden kann, liegt auf der Hand.

Nun hat natürlich kein moderner Forscher je behauptet, die Ynglinge stammten wirklich von den Göttern ab; insofern wäre der Stammbaum selbstverständlich ‚gefälscht‘. Für die Diskussion um die sakrale Legitimierung germanischer Königsherrschaft ist einzig von Belang, woher diese Fiktion stammt. Entstanden die Königsstammbäume mit göttlichen Ahnen erst durch die euhemeristische Methode der mittelalterlichen Historiker, sind sie für die Sakraltheorie nicht brauchbar.

Die göttlichen Anfangsglieder der Königsgenealogie sind für die Sakraltheorie nur dann von Interesse, wenn sie „echtem, altem Volksglauben“ entspringen, und wenn man plausibel machen kann, daß die hochmittelalterliche Geschichtsschreibung auch alten Volksglauben wiedergibt. Dies erfordert zwei Voraussetzungen:

1. Der Volksglaube muß auf irgendeine Weise die zweihundert Jahre von der Christianisierung bis zum Einsetzen der Geschichtsschreibung überbrückt haben.

2. Da die jüngere Überlieferung mehr mythologische Einsprengsel aufweist als die ältere, muß die Sakraltheorie von der grundsätzlich bedenklichen Voraussetzung ausgehen, daß sich der „alte Volksglaube“ an den ältesten schriftlichen Quellen quasi ‚vorbeigeschlichen‘ hat.

Beides wäre nur möglich, wenn die „sakrale Abstammungstradition“ so tief verwurzelt und gefestigt war, daß sie in der mündlichen Überlieferung überleben konnte. War sie aber so stabil, daß sie trotz gewandelter religiöser Vorstellungen überliefert werden konnte, warum präsentiert sie sich dann bei ihrer schriftlichen Fixierung so konfus? Weil dieses Dilemma grundsätzlich nicht auflösbar ist, rückt der Begriff in den Mittelpunkt, der unzweifelhaft alt (und heidnisch) ist: Yngvi.

Yngvi

Als Beleg für die Gottabstammung der Könige ist *Yngvi* naturgemäß nur dann brauchbar, wenn sich *Yngvi* als der Name eines Gottes begreifen ließe. Aber ein Gott *Yngvi* ist den Quellen unbekannt; besonders schmerzlich ist sein Fehlen in den wichtigsten Mythologien, der Edda und der Snorra Edda. Und so ist *Yngvi* für die Sakraltheorie nur über einen Umweg nutzbar, über die Identifizierung mit dem Gott Frey.

An und für sich liegt es nahe, für Frey und seine Schwester einen anderen, den wahren Namen zu suchen, bedeuten doch *Freyr* und *Freyja* schlicht „Herr“ und „Herrin“. Die Gleichsetzung von Yngvi mit Frey kann sich auf Snorri Sturluson berufen, der in seiner Geschichte der norwegischen Könige deren Identität behauptet:

(Heimskringla, Ynglingasaga 10) *Freyr hét Yngvi æðru nafni. Yngva nafn var lengi síðan haft í hans ætt fyrir tignarnafn, ok Ynglingar váru síðan kallaðir hans ættmen.*

Frey hieß mit anderem Namen Yngvi. Der Name Yngvi wurde lange Zeit hindurch in seinem Geschlecht als Ehrenname verwendet, und Ynglinge wurden seither die Angehörigen seines Geschlechtes genannt.

Auf den ersten Blick scheint Snorris Erklärung das Hauptproblem der Sakraltheorie aufzulösen, entsprechend oft wird sie in der Lite-

ratur zitiert. Bei genauerer Überlegung droht der Ansatz, die Gottabstammung der Könige über die Identifizierung Yngvis mit Frey zu begründen, seine eigene Grundlage zu zerstören; denn gerade die Tatsache, daß *Yngvi* Fürstenheit ist, bedroht die religionsphänomenologische Theorie mit der die postulierte Zweinamigkeit des Gottes plausibel gemacht wird.

Einfacher ausgedrückt: Um *Yngvi* für die Sakraltheorie nutzbar zu machen, muß man ihn als Gott begreifen; um ihn als Gott anzusprechen zu können, identifiziert man ihn – nach dem Vorbild Snorris – mit dem Gott Frey; um dessen daraus entstehende Doppelbenennung zu erklären, bemüht man eine Theorie, die „Yngvi“ als Königsbenennung wieder unmöglich macht.

Man interpretiert nämlich *Freyr* („Herr“) als einen sogenannten Noa-Namen, also als einen Namen, der aus der religiösen Scheu entstand, den wahren Namen Gottes auszusprechen. Das bekannteste – und immer wieder zitierte – Beispiel für dieses Phänomen ist die Gottesanrede *Adonai* (ebenfalls „Herr“), die im semitischen Raum verbreitet war. Dieses Beispiel erweist sich aber bezogen auf die ‚Ing-Tradition‘ als außerordentlich problematisch: Noch heute spricht der orthodoxe Jude den wahren Namen Gottes, Jahwe, niemals aus; beim lauten Lesen der Heiligen Schrift setzt er für geschriebenes *Jahwe* immer *Adonai*. Wie könnte eine vergleichbare religiöse Grundhaltung jemals zugelassen haben, daß ein Mensch mit dem wahren Namen Gottes angesprochen wird? Allenfalls steht der Noa-Name für einen menschlichen Herrscher zur Verfügung – d.h. hier „Freyr“ bzw. „Adonai“ –, auf keinen Fall der „wahre Name des Herrn“.

Ist es schon generell unwahrscheinlich, daß der pure Name eines Gottes – ohne Zusatz oder in eine Kenning gebunden – als Individualname, als Zwergenname oder als Fürstentitel verwendet werden konnte,³³ so führt die Noa-Namen-Theorie die ganze Konstruktion ad absurdum. M.E. krankten die meisten Versuche, den „wahren Namen Freys“ in irgendeiner Bildung aus „Ing-“ zu suchen, an die-

33. Selbst Diokletian nannte sich *Iovius* („juppiterisch“) nicht *Jupiter* und seine Caesares *Herculus* nicht *Hercules*.

sem logischen Fehler.³⁴ Versteht man aber das ‚Ing-Element‘ – in welcher grammatikalischen Grundform auch immer – nicht als den eigentlichen Gottesnamen, sondern als ein Epitheton, dann bleibt die Frage, ob es als solches als Basis für die Sakraltheorie tragfähig genug ist. (s.u.)

Abgesehen von diesen theoretischen Erwägungen, ist ein ganz offensichtliches Hindernis für die lapidare Gleichsetzung von Yngvi und Frey die vielfältige Verwendbarkeit des Namens Yngvi in der Dichtung bzw. Literatur, die oben (unter V) aufzulisten versucht wurde. Im Rahmen der ‚Ing-Tradition‘ wirft Snorris Erklärung mehr Fragen auf, als sie beantwortet. Wollte man sie übernehmen, müßte man folgende Konsequenzen akzeptieren:

1. Ari, die *Historia Norvegiae*, der Prolog der *Snorra Edda* und andere geben den „echten, alten Volksglauben“ falsch wieder, wenn sie Yngvi, den auch sie für den Stammvater der Ynglinge halten, als eine selbständige Person betrachten. – Damit kehrt jedoch das oben angesprochene Problem des ‚Stammbaum-Chaos‘ für die Sakraltheorie zurück.

2. Frey ist nicht nur als Stammvater der Ynglinge, sondern auch als Stammvater der Völsungen, der Norweger insgesamt etc. zu betrachten. – Mithin wäre die Abstammung von Frey, die Gottabstammung der Ynglinge, gar nicht spezifisch königlich.

3. Der Name des Gottes läßt sich auch als Fürstenheit, als Zwergenname und als Individualname verwenden.³⁵

4. Das Kompositum *Ingunar-Freyr* und das Verhältnis von *Yngvi*

34. Soweit ich sehe, ist der einzige, der *Ingwaz für den wahren Namen Freys hält und sich nicht in diese logische Falle begibt, Hans Kuhn. Er versteht *Freyr* und *Freyja* nicht als Noa-Namen, sondern lediglich als Zusatz, um das gleichnamige Geschwisterpaar *Ingwaz geschlechtsspezifisch zu unterscheiden. Erst nach dem Untergang der Appellativa „Herr“ und „Herrin“ im Norden seien „Freyr“ und „Freyja“ als Eigennamen verstanden worden. Kuhn, *Die Wanen*. In: ders., *Kleine Schriften* 4 (1978) 276.

35. Dies halte ich mit einer ganzen Reihe von Forschern für unmöglich, vgl. Krause, *Ing* 237; Baetke, *Yngvi* 114f. mit der dort angegebenen Literatur.

zum Singular *Ynglingr* bleiben unklar.³⁶

Die Schwierigkeiten, die sich aus dem wenig spezifischen Gebrauch von „Yngvi“ ergeben, werden von den Verfechtern eines germanischen Sakralkönigtums in der Regel sogar noch vermehrt, indem sie Snorris Behauptung auf sämtliche Konstruktionen mit dem Element „Ing-“ ausweiten.³⁷ In dieser Vereinfachung – „Ing-“, „Ingunar“, „Yngvi“ = Frey – ist der Ansatz von Spezialisten auf dem Gebiet der ‚Ing-Tradition‘ aber niemals akzeptiert worden, denn er wirft zu viele unlösbare Widersprüche auf.³⁸

Die komplexeren Theorien der ‚Ing-Tradition‘ versuchen, der Widersprüchlichkeit des Materials Herr zu werden, indem sie dem ‚Ing-Element‘ eine mehrfache Bedeutung geben, eine jeweils andere bezüglich der Ingaevonen, des Gottes Frey etc. Hinsichtlich der „sakralen Abstammungstradition“ ist die zentrale Frage die nach dem Verhältnis von *Ing- zu Frey, und hier kann man im wesentlichen von zwei Forschungspositionen ausgehen.

Eine Forschungsrichtung geht von der Annahme aus, primär sei der Stammesname der *Ingaevones*, und das ‚Ing-Element‘ sei zunächst als Bestandteil eines Volksnamens etymologisch zu deuten.³⁹ Unter dieser Voraussetzung versteht sie +Ing- als den sekundär aus dem

36. Das Problem ergibt sich nicht für Schröder, Hauck und Höfler, die den König als die *repraesentatio dei* auf Erden bzw. im Kult interpretieren (als solcher wäre er *Yngvi*) und zugleich als Nachkommen des Gottes (als solcher wäre er *Ynglingr*). Die weite Verwendung von *Yngvi* wird von ihnen nicht problematisiert. – Krause, Ing 238 meint *Yngvi* und *Ynglingr* bedeuteten letztlich das Gleiche, nämlich „Mitglied des Geschlechtes des *Ing-“; Frey sei – entgegen Snorris Version – selbst als Enkel des *Ing- verstanden worden.

37. Auf diese Weise wird sozusagen ‚im Vorübergehen‘ auch das Problem gelöst, daß das göttliche Geschwisterpaar im außerskandinavischen Bereich gar nicht belegt ist.

38. Ein ganz pragmatisches, aber dennoch offensichtlich nicht zu bewältigendes Problem stellt die sprachwissenschaftliche Aufgabe dar, eine gemeingermanische Grundform des „wahren Namens Freys“ zu finden, von der aus alle oben angeführten Bildungen sinnvoll gedeutet werden können.

39. Diskussion der etymologischen Deutungsversuche mit dieser Voraussetzung bei Eckhardt, Ingwi 81f.

Namen des Volkes gebildeten Heros eponymos der Ingaevonen. Dieser Ansatz bietet den Vorzug, daß die auf Völker- oder Eigennamen bezogenen Bildungen mit „Ing-“, nicht in – die als problematisch empfunden – Beziehung zu einem Gott gesetzt werden müßten.⁴⁰ Bei dieser gemeinsamen Grundlage, wird dann das Verhältnis des Heros eponymos zu Frey unterschiedlich interpretiert.

1. Das Verhältnis des Stammvaters der Ingaevonen zu Frey sei nicht mehr zu klären. Am radikalsten verfährt hier Baetke, der alle Bildungen mit *Ing-* vom Namen der Ingaevonen her deutet und eine Erklärung der Komposita *Ingunar-Freyr* und *Yngvi-Freyr* verweigert.⁴¹

2. *Ingunar-Freyr* und *Yngvi-Freyr* seien – unter Übergehung des Heros eponymos – direkt auf den Verband bezogen und am besten als „Ingaevonen-Gott“, „Herr der Ingaevonen“ etc. zu deuten. Eine Analogie zu dieser Bildung wären *Sviagoð* (Schwedengott) oder *Saxagoð* (Gott der Sachsen); solche Komposita sind häufiger belegt.

3. Der Heros eponymos der Ingaevonen sei ab einem gewissen Zeitpunkt mit dem Gott Frey gleichgesetzt worden.⁴²

Bietet die Theorie von der Priorität des Volksnamens auch den Vorzug, daß nicht jede Bildung mit *Ing-* auf einen Gottesnamen bezogen interpretiert werden müßte, so hat sie doch zwei gewichtige Einwände gegen sich. Zum einen werden die Ingaevonen nirgends als Stamm oder Stammesverband greifbar. Die Namen der tacitei-

40. Diese Position vertreten und begründen am ausführlichsten Baetke und Eckhardt. Vgl. Baetke, *Yngvi* 139ff. und Eckhardt, *Ingwi* 80ff. mit der älteren Literatur.

41. *Ingwaz, Ing, *Yngvi* (als Person) sei der aus dem Volksnamen abstrahierte Stammvater der Ingaevonen (Baetke, *Yngvi* 139ff.), *Yngvi* (als Fürstenheit) das einzelne Mitglied des Ingaevonenverbandes also der „Ingwione“ (ebd. 163); die merkwürdige Aufspaltung bzw. Verdoppelung von *Yngvi* stammt von Krause, Ing. Zum Verhältnis von *Yngvi* zu *Freyr* bemerkt Baetke, *Yngvi* 115f.: „Aus dem Namen *Yngvi-Freyr* auf die Identität beider zu schließen, geht natürlich nicht an; sie wird vielmehr durch ihn ausgeschlossen. ... vielmehr ist *Yngvi* eine *adjectio nominis* zu *Freyr*, wie auch immer man sie deuten möge.“

42. Eckhardt, *Ingwi* 86f.; E. A. Philipsson, *Die Genealogie der Götter in germanischer Religion, Mythologie und Theologie* (1953) 13.

schen Dreier-Gruppe bleiben völlig leer. In der schönen Formulierung von Hans Kuhn: „Nie nimmt, soweit die Quellen reichen, eine von ihnen an irgendeinem Geschehnis handelnd oder duldend teil.“⁴³

Zum andern läßt sich m.E. eine Übernahme des ingaevonischen Heros eponymos durch die skandinavischen Völker – auf dem Weg über die Dänen – kaum plausibel machen. Es gibt zwar Beispiele für die Übernahme fremder „Abstammungstraditionen“, das bekannteste im germanischen Bereich ist die „Ansippung“ an die römische Troja-Tradition. Aber diese „Ansippung“ beruht erstens auf dem Bedürfnis, sich der als überlegen empfundenen römischen Welt zuzuordnen und dürfte zudem ein rein literarisches Phänomen sein. Und endlich: auf welche Weise die mittelalterlichen Stammesgeschichten die Franken, die Angelsachsen, die Norweger auch immer in die Troja-Tradition eingliedern, sie übernehmen niemals die römischen Eponyme, d.h. Latinus oder Romulus, selbst wenn ihnen Caesar oder Brutus, Anaeas oder Priamos unbedenklich erscheinen.⁴⁴

Da die Ingaevonen nirgends als politisch handelnder Verband erkennbar sind, hat sie die zweite Forschungsposition als Kultverband verstanden, als Gemeinschaft, die *Ing- als ihren Hauptgott oder göttlichen Stammvater verehrte. Nach dieser Interpretation wäre also der Gottesname als primär zu betrachten, alle Bildungen mit *Ing-* von dieser Voraussetzung her zu deuten. Das Verhältnis von *Ing- zu Frey wird auch bei diesem Ansatz unterschiedlich aufgefaßt:

1. *Ing- sei von jeher mit Frey identisch, und als der „wahre Name“, Freys bzw. als Epitheton zu deuten. Von dieser Warte her wird dann – bei komplexeren Ansätzen – *Yngvi* nicht als der Gottesname betrachtet, sondern versucht, eine Ableitung zu bilden, die im Sinne der oben referierten Problematik religiös unbedenklich erscheint.⁴⁵

43. Kuhn, Ingwäonen 227.

44. Vgl. die Stammbäume der angelsächsischen Kleinkönige bei E. Hakenberg, Die Stammtafeln der angelsächsischen Königreiche. Phil. Diss. Berlin (1918).

45. Siehe oben S. 202 u. Anm. 34; K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte I (1913) 337f.; vgl. auch die bei Baetke, *Yngvi* 149ff. zitierte Literatur.

2. *Ing- sei ein älterer Stammesgott, der erst in nachtateischer Zeit mit Frey identifiziert worden sei. Das Kompositum *Yngvi-Freyr* spiegele diesen sekundären Vorgang wieder.⁴⁶

3. *Ing- sei niemals mit Frey identifiziert worden, sondern immer als dessen Ahnherr betrachtet worden. Frey sei also selbst ein „Ing-Abkömmling“, wie die Ynglinge eben auch; das Kompositum *Yngvi-Freyr* sei als „Frey, der Ingabkömmling“ zu deuten.⁴⁷

Gegen diese Auffassung von der Priorität des Gottesnamens sprechen die oben bereits mehrfach angesprochenen Einwände. Der gravierendste Mangel dieser Theorie bleibt die Tatsache, daß ein Gott *Ing- nirgends belegt und nur sekundär erschlossen werden kann, nämlich einmal aus den Komposita *Ingunar-Freyr* und *Yngvi-Freyr* zum andern aus dem Namen der Ingaevonen. Letztere hinwiederum sind vor allem deshalb zum Kultverband avanciert, weil man ihrer als profanem Verband nicht habhaft werden kann.

Für all diese Versuche, das „Ingaevonen-Problem“ einer befriedigenden Lösung zuzuführen, kristallisiert sich als Hauptschwierigkeit die Einordnung der *Person* *Yngvi* heraus, gleich ob man ihn als Heros eponymos oder als Gott deutet. Dabei zwingen bei genauerem Hinsehen nur die von der gelehrten Urgeschichte vorgestellten Stammbäume der Ynglinge, *Yngvi* als Person aufzufassen. Akzeptiert man ihre Individualisierung von *Yngvi* nicht, müßte sich m.E. eine sinnvolle Lösung finden lassen. Zu suchen wäre als Grundwort der ‚Ing-Tradition‘ ein Apellativum, daß gleichermaßen zur Charakterisierung eines Gottes, als Fürstenheit aber auch zur Benennung einer größeren Gruppe von Menschen taugte. Dies soll an einem Beispiel aus der antiken Literatur verdeutlicht werden.

46. Wie oft bemängelt wurde, läßt sich aus dem Bereich der germanischen Religion kein Parallellfall zu einer solchen Koppelung zweier Gottesnamen aufzeigen. Aus dem Bereich der römischen Religion wäre als Analogie die Verschmelzung des alten sabinischen Stammesgottes Semo Sancus mit Juppiter in seinem Aspekt als Schwurgottheit zu *Semo Sancus Dius Fidius* zu nennen. – Vgl. Ovid in den Fasten zu den Nonen des Juni; K. Bömer (Hrsg. u. Kom.), P. Ovidius Naso, Die Fasten 2 (1958) 349f.

47. Krause, Ing 238.

Wenn in der römischen Literatur Namen wie *Iovis pater*, *Marspater* etc. gebraucht werden, aber auch der Gründerheros Romulus mit *pater* angesprochen wird, wenn sogar eine Institution den Ehrennamen *patres* trägt, wenn der Kaiser als *pater patriae* geehrt wird, dann ist noch niemand auf die Idee verfallen, alle „Vater“ genannten Götter (Ianus, Iuppiter, Liber, Mars, Quirinus, Saturnus) für identisch zu halten, alle Senatoren für Juppiterabkömmlinge zu halten, den Kaiser mit Mars zu identifizieren, die patrizischen Geschlechter als „Mars-Verehrer“ zu definieren und überhaupt alle „Väter“ als *repraesentatio dei* begreifen. Dabei ließe sich aus Fragmenten der lateinischen Literatur durchaus eine der ‚Ing-Tradition‘ vergleichbare ‚pater-Tradition‘ zusammenstellen.⁴⁸ Der wesentliche Unterschied scheint mir nur darin zu liegen, daß die Bedeutung von *pater* und all der Ableitungen wie *patricii*, *patria* etc. bekannt ist. Wenn man diese Erfahrung auf die ‚Ing-Tradition‘ übertrüge, müßten sich m.E. ihre Widersprüchlichkeiten beseitigen lassen.

In seiner Abhandlung über „Ing“ hat Wolfgang Krause versucht, den Namen „Ing“ etymologisch als „Mann (im Gegensatz zu Frau)“ zu deuten.⁴⁹ Sein Vorschlag sei im folgenden zur Verdeutlichung des Gedankengangs verwendet, ohne daß den sprachlich/etymologischen Implikationen des Ansatzes im einzelnen nachgegangen werden kann.

Der Fruchtbarkeitsgott Frey wäre demnach mit einem Apellativum angesprochen worden, das seine „Männlichkeit“ betonte; dabei wären auch zwei verschiedene Konstruktionen nebeneinander denkbar – etwa „Herr, der ein Mann ist“ und „Herr der Männer (Mannhaften)“ – vergleichbar dem biblischen Sprachgebrauch „Gott Vater“ neben „Gott der Väter“. Eine größere Gruppe könnte sich diese Selbstbenennung zugelegt haben oder entsprechend genannt worden sein

48. Als Beispiel nur zwei Zitate: (Cicero, de re publica I 41, 64) .. *ait Ennius, post optimi regis obitum: ... „O Romule Romule die, ... o pater, o genitor, o sanguen dis oriundum!“* – und dazu Livius über den Senat: (Livius I 8, 7) *Patres certe ab honore patriciique progenies eorum appellati.* – Würde man nicht, was *pater* heißt, könnte man aus diesen Zitaten ganz entsprechende Schlußfolgerungen ziehen: Gott, Stammvater, Eponym und eine ‚Regierung‘, die seinen Namen als Ehrennamen trägt, wären hier auf vergleichbare Weise versammelt.

49. Krause, Ing 250ff.

„Geschlecht/Volk von Mannhaften“, auch in der Dichtung; denkbar auch, daß ein Fürst mit einem Heiti belegt wurde, das seine Männlichkeit ehrend hervorhob. Entsprechend wäre nicht der Gottesname bzw. der eines Heros eponymos nach und nach zu der Bedeutung „Fürst“ verblaßt,⁵⁰ sondern die spezifische Bedeutung „Mannhafter“ erweitert worden, so daß Bildungen wie „Fürstensprößling“ etc. möglich wurden. Und schließlich könnte dieses Element auch zur Komposition von Personennamen verwendet worden sein.

Wenn man glaubt, trotz aller Schwierigkeiten, an einer Person *Yngvi* festhalten zu müssen, dann deshalb weil die hochmittelalterliche isländische Geschichtsschreibung ein Individuum *Yngvi* in der Urgeschichte kennt. Walter Baetke versuchte sogar – nach einem Vorschlag von Wolfgang Krause –, *Yngvi* zu ‚zweiteilen‘: bei einem Teil der Belege aus der Skaldik und in der gelehrten Urgeschichte sei der Heros eponymos der Ingaevonen gemeint, bei dem anderen Teil bedeute *Yngvi* „Mitglied des Ingaevonenverbandes“.⁵¹

Am sinnvollsten läßt sich m.E. der ‚doppelte Yngvi‘ auflösen, wenn man annimmt, daß erst die mittelalterlichen Historiker *Yngvi* individualisiert haben. Bei all ihren Versuchen, *Yngvi* in der Urgeschichte einen Platz zu geben, steht er in enger Verbindung mit dem Königsgeschlecht der Ynglinge, gleichgültig ob man ihn als Sohn Odins betrachtet (wie der Prolog der Snorra Edda), als Sohn Halfdans (wie die Skáldskaparmál), als Großvater Freys oder mit Frey identisch. Seine Individualisierung halte ich für den Versuch, den Namen des Königsgeschlechtes zu erklären. Vielleicht verdankt dieses seinen Namen letztlich nur dem Wortspiel *ungum ynglingi*⁵² in dem Skaldengedicht, das den Namen zum ersten mal nennt.

In der oben bereits zitierten Strophe des Haraldskvæði, wo das Wortspiel auch einen guten Sinn ergibt, weil es das übliche Fürstenlob wir-

50. So die gängige Deutung; vgl. das Forschungsreferat bei Baetke, *Yngvi* 160ff.

51. Da er mit Eckhardt die Ynglinge als dänisches Königsgeschlecht interpretiert, erscheint ihm deren Übernahme des Eponyms der Ingaevonen plausibel.

52. Zur Bildung *Ynglingr* = „Jüngling“ siehe: H. Krahe u. W. Meid, Germanische Sprachwissenschaft. Bd. 3: Wortbildungslehre⁷ (1969) 208.

kungsvoll steigert. Der Dichter arbeitet zunächst mit einem bekannten Bild der nordischen Panegyrik: der Fürst in Begleitung von Aasfressern. Dieser – uns eher grotesk anmutende – Fürstenpreis beruht auf dem Gedanken, die klugen Tiere wüßten schon, in wessen Begleitung sie am meisten zu fressen bekommen werden: im Gefolge des siegreich von Schlacht zu Schlacht eilenden Fürsten.

Hier folgen nun die Raben, seit sie aus dem Ei krochen, also von Beginn ihres Lebens an, nicht „Harald“, oder „dem Fürsten“ etc., sondern dem „jungen Jüngling“. Der Hörer soll zu einem Analogieschluß veranlaßt werden: Wie die Rabenjungen seit der Geburt Harald begleiten, ist dieser schon als „junger Jüngling“, also von Anfang an zum Sieg bestimmt. Die nächste Strophe greift den Gedanken wieder auf und vertieft ihn; hier wird geschildert, wie der junge Harald die schützende Schale seines Heimes durchbricht und zu seinen großen Taten aufbricht.

Wie auch immer, Quelle für den langen Königsstammbaum bei Ari, Snorri und der *Historia Norvegiae* ist das Gedicht *Ynglingatal*, und hier wird der Begriff *Yngvi* mehrfach benutzt. So war der Name des Königsgeschlechtes sinnvoll gedeutet, wenn man *Yngvi* zum Ahnherrn und Namensgeber der Dynastie erklärte. Ungewöhnlich war dieses Interpretationsschema nicht – man denke an Dan, Angul und Noreg –, hier wurde es sogar durch mehrfaches *Yngvi* in der „Aufzählung der Ynglinge“ gestützt.⁵³ Wie naheliegend dieses Deutungsmuster ist, läßt sich an einer über tausend Jahre älteren Parallele zeigen; auch dort wurde der „Ehrentitel“ eines Königsgeschlechtes auf diese Weise erklärt. Vielleicht hat jenes in der mittelalterlichen Literatur ungleich bekanntere Beispiel zumindest Snorri sogar beeinflusst. (s.u.)

Nachdem *Yngvi* zum Individuum geworden war, hat er bei einigen Autoren, zumindest bei Ari, Snorri und der *Historia Norvegiae*,⁵⁴ Frey und Njörd nachgezogen. Dazu veranlaßten die alten Komposita *Yngvi-Freyr* und *Ingunar-Freyr*; sie ließen die Nähe Yngvis zu Frey vermuten, andererseits war fester Bestandteil der Mythologie, daß letzterer Sohn des Njörd sei.

In welchem Verhältnis diese drei zueinander standen, wurde dann unterschiedlich erklärt; ich halte es mit Heusler für wahrscheinlich,

53. Im Gegensatz zu dem Namen „Ynglingr“, den das Gedicht nie verwendet. – „Yngvi“ dagegen: Str. 6; 7; 11; dazu Str. 18: Yngvar; Str. 20: Ingiald.

54. Die Abhängigkeit der Werke mit dem Stammbaum der Ynglinge voneinander ist noch umstritten.

daß Ari sich dafür entschied, den Eponym Yngvi an die Spitze zu setzen, weil ihm dies so logischer erschien, daß sich aber für Snorri diese Lösung verbot, wegen seiner genauen Kenntnis der Mythologie, die weder einen Vater Njörds kennt noch irgendeinen Yngvi.⁵⁵ Noch die *Historia Norvegiae* weiß, daß die Urzeitkönige Frey und Njörd einst als Götter verehrt wurden, und obwohl auch sie Yngvi zum Vater Njörds macht, behauptet sie Göttlichkeit nicht von ihm.⁵⁶

Die Möglichkeit, Njörd und Frey dem Stammbaum der Ynglinge zuzuordnen, mußte hoch willkommen sein. Denn die euhemeristische Deutung der heidnischen Götter als Urzeitkönige verlangte ja, daß diese auch in der Urgeschichte ihren Platz fanden. Als solche waren die heidnischen Götter fester Bestandteil der christlichen Chronographie, gleich wie man ihre spätere Verehrung als Götter theologisch beurteilen mochte, also völlig unabhängig von mehr oder minder ausgeprägten Dämonentheorien.

Dies zu belegen genügt ein kurzer Blick in die Chronik des Eusebios/Hieronymus, in der die gesamte heidnische Götter- und Heroenwelt ihre zeitlich fixierte Position in der Urgeschichte fand. Weder Hieronymus, noch Jordanes, noch Isidor, noch Beda – um nur die Einflußreichsten aufzuzählen – haben z.B. daran gezweifelt, daß Saturnus, Faunus und Janus Urzeitkönige Italiens waren.⁵⁷ Ja die Kirchenväter Augustinus und Lactantius fühlten sich sogar verpflichtet, die Historizität des Königs Saturnus gegen heidnisch/philosophische Versuche zu verteidigen, Saturnus allegorisch zu deuten (die Zeit frißt ihre Kinder etc.).⁵⁸ Die euhemeristische Methode hat eben nicht nur eine destruktive – theologisch verwertbare – mythenzerstörende Seite, sondern auch eine konstruktive – historisch verwertbare – Seite: sie erschließt den Mythos als Quelle für die Urgeschichte, und als konstruktive, geschichtsgewinnende Methode wurde sie von vorchristlichen wie christlichen Autoren genutzt und geschätzt.

55. A. Heusler, Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum (1908) 80ff.

56. Vgl. meine Aufstellung S. 195 / VII 2 mit Anmerkung.

57. Beda, *chronica maiora* 72 (ed. Jones S. 474); Jordanes, *Romana* 38–39; Isidor, *etymologiae* IX 1,6; Hieronymus, *chronicon* (ed. Helm) 62b.

58. Augustinus, *de civitate Dei* VI 8 u. VII 18–19; Lactantius, *instituciones divinae* I 15.

Wenn also die isländischen Historiker versuchten, Njörd und Frey dem Stammbaum der Ynglinge zuzuordnen und diese damit als Könige in die Urgeschichte integrierten, arbeiteten sie – unter den Bedingungen ihrer Zeit – im besten Sinne wissenschaftlich. Die Alternative – entweder „echte alte Volksüberlieferung“ oder plumpe Fälschung – wird in ihrer Ausschließlichkeit weder den mittelalterlichen Historikern gerecht, noch läßt sie eine sinnvolle Beurteilung ihrer Arbeit zu.

Denn solche Fragestellung impliziert, ein ernsthafter und gewissenhafter Historiker liefert keine Fälschung sondern überliefert echten alten Volksglauben. Aber weder kann die Diagnose, Snorri sei ein gewissenhafter Antiquar, den Stammbaum der Ynglinge als alte Volksüberlieferung verifizieren, noch umgekehrt seine euhemeristische Geschichtsdeutung ihn disqualifizieren. Wem es auf die oben beschriebene Weise gelang, den heidnischen Göttern Njörd und Frey ihren Platz in der Geschichte zu geben, der arbeitete durchaus sorgfältig und gewissenhaft, wenn auch mit einem dem modernen Historiker fremden theoretischen Ansatz.

Die oben angestellten Überlegungen seien hier noch einmal zusammengefaßt: Am besten ließen sich m.E. die ‚Ing-Bildungen‘ erklären, wenn man als Grundwort ein Apellativum annimmt, das – vergleichbar dem lateinischen *pater* mit seinen Ableitungen – vielfältig zu verwenden ist: als Gotteseipitheton, als Fürstenheiti(-titel), zur Benennung einer größeren Gruppe, etc. Demnach hat erst die gelehrte isländische Urgeschichte *Yngvi* individualisiert, d.h. als eigenständige Person aufgefaßt, um den Namen des Königsgeschlechts *Ynglinge* sinnvoll zu deuten – nämlich als abgeleitet von einem Eponym *Yngvi*. Freyr und mit ihm sein Vater wurden von diesem Prozeß gleichsam ‚nachgezogen‘, da einerseits die Komposita *Yngvi-Freyr*, *Ingunar-Freyr* auf seine Verbindung mit *Yngvi* schließen ließen, andererseits, weil die euhemeristische Geschichtsdeutung eine historische Einordnung der heidnischen Götter als Personen in die Urzeitgeschichte verlangt.

Die ‚Individualisierung‘ von Fürstenbenennungen ist dabei grundsätzlich nichts Ungewöhnliches, dies soll an einem Beispiel aus der gelehrten römischen Urgeschichte gezeigt werden. Zunächst sei noch der Hinweis auf das 17. Kapitel der Ynglingasaga nachgetragen, an dem deutlich wird, wie sehr Snorri dazu neigt, eine Fürsten-

benennung auf ein Individuum zurückzuführen. Wörtlich übersetzt klingen seine Ausführungen recht sonderbar:

„Die Mutter Dyggvis hieß ‚Heerschar‘ (drótt), Tochter des Königs Danp, Sohn ‚Königs‘ (Rígs), der als erster in der nordischen (dänischen) Sprache ‚König‘ (konungr) genannt wurde. Seine Nachkommen hielten seitdem immer den Königsnamen für den höchsten Ehrentitel. Dyggvi wurde als erster seines Geschlechtes ‚König‘ (konungr) genannt, vorher aber hatte man sie ‚Heerscharführer‘ (drótnar) genannt und ihre Frauen ‚Heerscharführerin‘ (Heerscharführerfrau – drótningar) und ihr Gefolge ‚Heerschar‘ (drótt). Und ‚Yngvi‘ oder ‚Ynguni‘ wurde jedes Mitglied des Geschlechtes zeitlebens genannt und ‚Ynglinge‘ alle zusammen.“

Wie bereits angesprochen, läßt sich zu dem Versuch, den Namen eines Königsgeschlechtes zu erklären, indem man eine immer wieder auftauchende Fürstenbenennung als Individuum auffaßt, eine sehr viel ältere Parallele aufzeigen. Im folgenden sei das Deutungsschema der isländischen gelehrten Urgeschichte vor dem Hintergrund der antiken Deutungen der Urgeschichte Roms betrachtet.

Silvius und die Silvii

Der Versuch, zwei Herkunftstraditionen zu vereinen, fiel bei der ältesten römischen Geschichtsschreibung noch recht schlicht aus: Romulus sei der Enkel des Aeneas.⁵⁹ Nachdem aber als Datum für die Gründung der Stadt ca. 753 angesetzt wurde, eröffnete sich zur traditionellen Datierung des Untergangs Trojas – in der griechischen Tradition etwa 1180 – eine gewaltige Lücke. Diese Lücke zwischen Aeneas und dem Aeneasabkömmling Romulus wurde durch die Reihe der Könige von Alba Longa geschlossen. Die Namen in dieser dynastischen Reihe sind ganz einfach aus den bereits in der Überlieferung vorhandenen und einigen wichtigen geographischen Punkten genommen. Von den Namen der ersteren unterscheiden

59. Servius Grammaticus, Aen. I 273: *Naevius et Ennius Aeneae ex filia nepotem Romulum conditorem urbis tradunt* („Naevius und Ennius überliefern, daß Romulus, der Gründer der Stadt, der Enkel des Aeneas – von seiner Tochter – sei“); ebenso zu Aen. VI 777: *[Ennius] dicit namque Iliam fuisse filiam Aeneae; quod si est, Aeneas est avus Romuli*.

sich die der Könige von Alba Longa nur durch den Zusatz *Silvius*, z.B. Aeneas Silvius, Latinus Silvius, Alba Silvius, Tiberinus Silvius etc.⁶⁰ Während für moderne Forschung das Konstruktionsverfahren in seiner Eintönigkeit ganz offensichtlich ist, versuchten jüngere antike Autoren dem Kompositionsglied Silvius einen Sinn abzugewinnen und gelangten dabei zu dem selben Erklärungsmodell wie ein Jahrtausend später die gelehrte isländische Geschichtsschreibung.

Silvius wurde als Name oder Beiname eines Urkönigs verstanden,⁶¹ dessen Name hernach dem ganzen Geschlecht als Ehrenname (*cognomen*) beigelegt worden sei. *Mansit Silviis postea omnibus cognomen, qui Alba regnarunt*, sagt Livius (I 3,7). Dieser Silvius aber, der natürlich als Namensgeber der Dynastie in unmittelbarer Nähe zum Ursprung des Geschlechts stehen mußte, war in der Aeneastradition nicht ganz einfach unterzubringen, und so entstand dasselbe Stammbaumchaos, das wir auch bei den Ynglingen beobachten können.

Denn die Generation nach Aeneas war aus griechischer Tradition bereits mit Askanius besetzt und schließlich wollte die *gens Iulia* hier auch ihren Eponymen Iulus verankert wissen. So gab es für die Aeneasnachfolge nun gewissermaßen drei ‚Kandidaten‘, die zueinander in sinnvolle Beziehung gesetzt werden mußten.

Vergil (Aeneis IV 670ff.) verstand Iulus als einen anderen Namen des Askanius, dieser sei der Sohn des Aeneas mit dessen trojanischer Frau Kreusa, während Silvius sein Sohn mit seiner lateinischen Frau Lavinia sei.

Livius (I 3) betrachtete den Silvius als den Enkel des Aeneas, als Sohn des Askanius, rechnete aber mit zwei Askanien, von denen einer – nach der Behauptung der *gens Iulia* – mit Iulus identisch sei.

60. R. M. Ogilvie, A commentary on Livy. Books 1-5 (1965) 43ff.; A. Alföldi, Römische Frühgeschichte. Kritik und Forschung seit 1964 (1976) 50f.; ders., Das frühe Rom und die Latiner (1964; dt. 1977) 219ff.

61. Wobei schon antike Autoren, wie die moderne Forschung, die Benennung von *Silvius* erklären wollten. Ogilvie setzt *Silvius* in Beziehung zum landschaftlichen Charakter Latiums. Herbert Rose, Griechische Mythologie 7(1988) 310 vermutet, daß der Name aus dem der Mutter der Zwillinge, *Rhea Silvia*, entwickelt worden sei. – Die Antike liebte die Erklärung, für die sich auch Livius entscheidet: (I 3, 6) *casu quodam in silvis natus* („aus irgendeinem Grunde in den Wäldern geboren“).

Der Vergilkommentator Servius Grammaticus versuchte eine Deutung, indem er erklärte, der Sohn der Lavinia – Silvius – habe auch Askanius geheißen, wie Aeneas Sohn aus erster Ehe.

Ein anonymer Chronograph des Jahres 354 macht Vergils *tua postuma proles* (dein nachgeborener Sprößling = Silvius) zu einem *Postumus Silvius*, den wiederum zum Enkel des Aeneas und zum Namensgeber des Geschlechts.⁶²

Dieses ‚Stammbaumchaos‘ ließe sich noch um einige Varianten bereichern, – z.B. gab es auch Versionen, die als Sohn des Aeneas einen Aeneas Silvius nennen und Askanius und Iulus gar nicht kennen, oder solche, die Iulus für einen Sohn des Askanius halten – beseitigt wurde es nie und wurde dadurch seinerseits erklärungsbedürftig.⁶³

Bei einigen Autoren soll das ganze Deutungsmuster durch Hinweis auf empirische Erfahrung plausibel werden. Berühmte Beispiele, daß der Name oder der Ehrenname eines Herrschers von der ganzen Dynastie getragen wurde, liefern sie zur Erklärung des Sachverhaltes und zur Bestätigung der These gleich mit. Sehr schön sichtbar wird der ganze Gang der Argumentation bei Servius Grammaticus:

(zu Aeneis VI 760) *qui [Ascanius] quoniam sine liberis periit, Silvio, qui et ipse Ascanius dictus est, suum reliquit imperium: unde apud Livium est error, qui Ascanius Albam condiderit. postea Albani omnes reges Silvii dicti sunt ab huius nomine, sicut hodieque Romani imperatores Augusti vocantur, Aegyptii Ptolomaei, Persae Arsacidae*

Da er [Ascanius] ja bekanntlich kinderlos starb, hinterließ er seine Herrschaft dem Silvius, der selbst auch Ascanius genannt wurde: daher bei Livius das Schwanken, welcher Ascanius Alba gegründet habe. Hernach sind alle albanischen Könige Silvii genannt worden nach dessen Namen, so wie noch heutzutage die römischen Herrscher Augusti genannt werden, die ägyptischen Ptolomäer, die persischen Arsakiden ...

In Hinblick auf die Diskussion über den Stammbaum der Ynglinge ist als wesentlich festzuhalten: 1. daß man *Silvius* als einen Namen

62. Chronographus anni CCCLIII, MGH AA 9 S. 149: *Postumus postea Albae regnaverunt ac Silvii sunt cognominati*. – Bei Jordanes, Romana 39 trägt der Sohn des Aeneas dann die Namen: Enea, Silvius und Postumus.

63. Die riesige Fülle der Variationen bei C. Trieber, Zur Kritik des Eusebios. Die Königstafel von Alba Longa. Hermes 29, 1894, 124ff.

erklärte, den die Abkömmlinge und Nachfolger eines Silvius als Ehrennamen getragen hätten; 2. daß die Position dieses Silvius im Stammbaum der Könige von Alba Longa neben Askanus und Iulus unterschiedlich bestimmt wurde und deshalb eine wechselweise Identität oder Doppelbenennung der Urkönige zur Harmonisierung herangezogen wurde.

Im Gegensatz zu *Yngvi* im Stammbaum der Ynglinge ist die Genese des Stammbaumes der Silvier unumstritten, sie läßt sich aufgrund guter Quellenlage Schritt für Schritt nachvollziehen. Besonders wichtig im Hinblick auf die Diskussion um den Stammbaum der Ynglinge ist die Feststellung, daß der Stammbaum der Silvier und die daran geknüpften Deutungen rein „wissenschaftliche“ Probleme sind, d.h. die antiken Gelehrten versuchten nicht, mit „alter Volksüberlieferung“ umzugehen, denn der Stammbaum der Silvier entstand ja erst, nachdem der gelehrten Urgeschichte die Diskrepanz zwischen der griechischen Datierung der Zerstörung Trojas und dem errechneten Datum der Gründung Roms zum Problem wurde. Und die im Laufe der Zeit immer komplizierter werdenden Deutungen dieses Stammbaums wurden notwendig, weil neue Fragestellungen und Urzeitinterpretationen entwickelt wurden, die dann eingearbeitet werden mußten.

Sehr schön sichtbar wird dieses Phänomen an der Diskussion um Iulus. Am einfachsten trägt Vergil den Erwartungen des julischen Kaiserhauses Rechnung; er identifiziert Iulus mit dem Askanus der griechischen Tradition. Livius hat hier mehr Bedenken und überlegt deshalb, ob es vielleicht zwei Askanus gegeben habe. Für Servius Grammaticus ist die „kleine Nachdenkerei“ des Livius bereits verbindliche, wissenschaftliche Erkenntnis, die er nun seinerseits mit seinen Überlegungen in Einklang bringen will.⁶⁴

Silvius und Yngvi

Angesichts der völlig identischen Argumentationsführung zumindest bei Snorri, möchte ich die Vermutung zur Diskussion stellen, daß die Übereinstimmung zwischen den Deutungsmustern nicht nur auf der strukturellen Verwandtschaft der Problemstellung beruht,

64. Vgl. oben S. 215.

sondern daß das Interpretationsmuster mit Hilfe lateinischer Literatur erlernt wurde.⁶⁵ Der Stammbaum der Silvier war weithin bekannt, er findet sich nicht nur bei den bereits zitierten Autoren, sondern auch bei Ovid, in den chronologischen Werken des Hieronymus, des Jordanes und Bedas, in der Geschichtsschreibung bei Nennius, bei Fredegar und vielen anderen mehr und selbst in der Geschichtstheologie über Augustinus; das ‚Silvius-Problem‘ in seiner Formulierung:

(de civitate Dei XVIII 20) *Ab illo igitur tempore hi reges Latinorum esse coeperunt, quos cognominabant Silvios, ab eo quippe, qui filius Aeneae primus dictus est Silvius, ceteris subsecutis et propria nomina inponerantur et hoc non defuit cognomentum; sicut longe postea Caesares cognominati sunt, qui successerunt Caesari Augusto*

Von da an beginnt bei den Latinern die Reihe der Könige, die man Silvier nannte. Denn seit jenem Sohn des Aeneas, der als erster diesen Namen trug, führten seine Nachfolger neben ihrem eigenen Namen auch diesen Beinamen, wie viel später die Nachfolger des Caesar Augustus Cäsaren genannt wurden

Zum Vergleich nun Snorris Argumentation in der Heimskringla:

(Prologus) *Fjölfnir var sá nefndr, er sonr var Yngvifreys, þess er Svár hafa blótat lengi síðan; af hans nafni eru Ynglingar kallaðir.*

Fjölfnir wurde der genannt, der ein Sohn Yngvi-Freys war, dem die Schweden lange Zeit geopfert haben; nach seinem Namen waren die Ynglinge benannt.

(Ynglingasaga 10) *Freyr hét Yngvi öðru nafni. Yngva nafn var lengi síðan haft í hans ætt fyrir tífignarnafn, ok Ynglingar váru síðan kallaðir hans ættmenn.*

Frey hieß mit anderem Namen Yngvi. Der Name Yngvi wurde lange Zeit hindurch in seinem Geschlecht als Ehrenname verwendet, und Ynglinge wurden seither die Angehörigen seines Geschlechtes genannt.

(Ynglingasaga 17) *En Yngvi eða Ynguni var kallaðar hverr þeira ættmanna alla ævi, en Ynglingar allir saman.*

Und Yngvi oder Ynguni wurde jedes Mitglied dieses Geschlechtes zeitlebens genannt und alle zusammen Ynglinge.

65. Zur Rezeption der Antike allgemein vgl.: F. Paasche, Über Rom und das Nachleben der Antike im norwegischen und isländischen Schrifttum des Mittelalters. Symbolae Osloenses 13, 1934, 114ff.

Selbstverständlich kannte und erwähnte man auch in der isländischen Literatur das weltberühmte Beispiel für diesen Vorgang:

(Veraldar saga ed. Benediktsson S. 49) *Júlíus César var fyrstr Rómveria yfirkonungur allz heims. Af hans nafni var hverr konungur César kalladr sa er pat ríki hefir haft.*

Dieselbe Information wird dann auch an die Erwähnung des Augustusnamens geknüpft, beide finden sich so auch in der Rómveria saga.⁶⁶ So mochte allein das Wissen um die Genese der Titel „Caesar“ und „Augustus“ Anstoß für Snorris Deutung des Ynglingennamens geben, zumal ein römischer Name wie *Imperator Augustus Gaius Iulius Caesar Octavianus*, den die Quellen abwechselnd Augustus, Octavian etc. nennen, für ihn nicht ganz einfach gewesen sein dürfte und ihn in seiner Theorie bestätigt haben mag.

Vielleicht schimmert gerade der Gedanke an Augustus im zehnten Kapitel der Ynglingasaga noch durch; bei der Beschreibung der Königsherrschaft Freys erwähnt Snorri, daß unter seiner Regierung der Froði-Friede geherrscht habe, und daß Frey von den Heiden als *veraldar goð* verehrt worden sei. Ausweislich der Skaldskaparmal setzt er aber den Froði-Frieden in Beziehung zum Augustus-Frieden; und Frey als „Herr der Welt“ erinnert an Augustus, den Herrn der Welt, bzw. in der Formulierung der Rómveria saga *Augustus einvaldskonungur yfir öllum heimi*.⁶⁷ Damit soll nicht behauptet werden, Snorri habe die Gottesbenennung und den Froði-Frieden nach den Vorbild des Augustus frei erfunden; vielmehr, daß die Assoziation mit jenem großen Herrscher der Vergangenheit, der ja auch nach seinem Tode als Gott verehrt wurde, es Snorri ermöglichte, diese Fragmente der heidnischen Religion in ein histori-

66. Zitiert bei D. Hofmann, *Accessus ad Lucanum*: Zur Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Rómveria saga und Veraldar saga. In: *Sagnaskemmtun. Festschr. H. Pálsson* (1986) 128.

67. Ebd. 127.

sches Konzept einzubinden und historisch zu verstehen.⁶⁸

Darüber hinaus war das Wissen um Askanus und Iulus, um Silvius und die Silvier von der lateinischen bereits in die altnordische Literatur gelangt. Man kannte einerseits die Erklärungen des ‚Silvius-Problems‘ aus der mittelalterlichen Chronographie und andererseits die gelehrte römische Urgeschichte samt ihrem ‚Stammbaum-Chaos‘.

(Veraldar saga, ed. Benediktsson S. 46, Hdschr. B) *Eneas for a brot af Troiolandi ok med honum fadir hans gamall er Anchises het ok sonr hans er Askanivs het enn klvs odry nafni.*

Eneas fuhr weg von Troja und mit ihm sein alter Vater, der Anchises hieß, und sein Sohn, der Askanus hieß oder Iulus mit anderem Namen.

Eine Handschrift der Veraldar saga kennt den ganzen langen Stammbaum der Silvier und weiß auch:

*Eptir Askaneum ried Silvius xxix ár. Af hans nafni hietu Silvi allir þeir köngar er eptir hann voru. Eneas Silvius xxx. og i ár. Latinus Silvius i. ára. Alba Silvius xxxix ár þann tíma ried Salomon enn spake fyrir Gydingum. Egiptus Silvius...*⁶⁹

68. Übrigens taucht bereits bei Sueton (Tiberius 22) und Tacitus (ann. I 5) das Gerücht auf, man habe den Tod des Augustus dem Volk eine Zeitlang verheimlicht; auch dies eine Analogie zu Frey in der Ynglingasaga bei Snorri.

69. Edition Benediktsson S. 47.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Im Anfang aller Diskussion steht auch hinsichtlich des Sakralcharakters germanischen Königtums die *Germania* des Tacitus. Die verschiedensten Theorien von einem germanischen Sakralkönigtum hat man versucht, in der *Germania* zu verankern. Eines haben alle diese Versuch gemeinsam: die jeweils herangezogene Passage hat von sich aus keinerlei Beziehung zu einem Sakralkönigtum, in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle nicht einmal zum Königtum. Ihre ‚Bedeutung‘ erschließt sich nicht unmittelbar, sondern gewinnt Bezug und Sinn erst in einem abgeschlossenen Theoriegebäude, das aus anderem – wesentlich jüngerem – Material aufgebaut ist. Darin spiegelt sich noch einmal die Forschungsgeschichte. Wie das Phänomen an mittelalterlichen skandinavischen Quellen entwickelt und dann die Fragestellung an antikes und kontinentales Material herangetragen wurde, so erschließt sich die diskutierte Stelle der *Germania* erst vor dem Hintergrund des Altnordischen.

Selbst die absolute „Glaubwürdigkeit“ des Tacitus' vorausgesetzt, kann auf der taciteischen Schrift allein keine Theorie eines sakralen Königtums bei den Germanen aufgebaut werden. Daß Tacitus trotzdem auch in diesem Zusammenhang der meist diskutierte Autor bleibt, liegt in der hohen Wertschätzung begründet, die diese Schrift als Quelle für die germanische Altertumskunde genießt. Aus dieser hohen Wertschätzung erwächst zwangsläufig das Bedürfnis, auch ein Sakralkönigtum in der *Germania* zu verankern. Denn hätte die sakrale Fundierung der Herrschaft den gesamten Gesellschaftsaufbau der Germanen durchzogen, und soll dies zudem als germanisches Phänomen verifiziert werden – nicht lediglich als jüngerer, skandinavischer – dann müßte es in der *Germania* Passagen geben, die sich in diesem Sinne interpretieren lassen.

Zweifellos besteht das Kernproblem der Sakraltheorie in dem eigenartigen Dilemma, daß das gesuchte Phänomen – wie z.B. die Gottabstammung der Könige – in den christlichen altnordischen Quellen formuliert wird, aber dieser Formulierung aus verschiedenen Gründen zu mißtrauen ist,¹ während die *Germania* zwar hinrei-

1. Vor allem hinsichtlich der allgemein akzeptierten Prämisse, daß der Forschungsgegenstand „germanisches Sakralkönigtum“ ausschließlich die genuin heidnischen Vorstellungen von Königtum umfaßt. – Siehe oben S.34f.

chend alt und nichtchristlich ist, aber das Phänomen selbst nicht aufweist.

Tacitus wird zwar nicht der *interpretatio ecclesiastica* verdächtigt, und sein Werk erhebt Anspruch auf gemeingermanische Gültigkeit, aber die *Germania* behauptet weder die Existenz eines Gottes *Ing-,² noch einen Zusammenhang der „sakralen Abstammungstradition des Volkes“ mit der der Könige,³ noch eine Verbindung des Königs zum Nerthuskult⁴ oder zum Opfer im Semnonenhain,⁵ noch priesterliche Funktionen des germanischen Königs.⁶ Und so sollen hinsichtlich ihrer ‚wunden Stellen‘ *Germania* und altnordische Überlieferung einander gegenseitig heilen.

Die ‚taciteische Seite‘ des Rahmens, in dem die „Steinchen wieder zum alten Mosaik zusammengelegt“ werden sollen, kann aber die ihr von der Sakraltheorie so zuversichtlich zugewiesene Funktion nicht erfüllen. Ganz abgesehen davon, daß Tacitus all das, was er belegen soll, verschweigt, erfüllen die Theorien, die sich seiner bedienen, meist nicht einmal die Minimal-Anforderung, nämlich nicht unvereinbar mit seiner Überlieferung zu sein. Überraschend oft wird mit der Kennzeichnung „Irrtum“, „unverstanden“, „Verzeichnung“ gearbeitet, um ein widerspruchsfreies Modell zu erzeugen.

Folgt man der Sakraltheorie, so ist Tacitus das Wichtigste entgangen, nämlich „die sakrale Fundierung aller germanischen Herrschaftsformen“, oder er hat das meiste nicht verstanden:

Es ist ein Irrtum, wenn er die Nerthusvölker zu den Sueben rechnet. Er hat aus der priesterlichen Funktion des Herrschafts-

2. Siehe oben S. 118; 160f.; 166f.; 184ff.

3. Siehe oben S. 114ff.; bereits E. Kaufmann, *König*. HRG 2 (1978) bemängelte: „Wenn Tacitus von den mythischen Stammvätern der Germanenstämme berichtet, dann sagt dies noch wenig über die mythische Abkunft des Königs! (vgl. diesen ‚Kurzschuß‘ bei Höfler).“ – Kaufmann bezieht sich auf Höfler, *Sakralcharakter* 79.

4. Siehe oben S. 159ff.

5. Siehe oben S. 131ff.

6. Siehe oben S. 66f.; 76; 100ff.

trägers fälschlich einen *sacerdos* abgespalten. Er hat nicht bemerkt, daß der Kultakt im Semnonenhain, das Opfer des Wodan-geweihten Königs ist. Er hat die Bedeutung der sakralen Abstammungstradition als „Staats- und Verbandstheologie“ nicht verstanden. Die Liste ließe sich – wie gezeigt – beträchtlich verlängern.

„Aber von Caesar oder Tacitus die Wiedergabe charismatischer Vorstellungen zu verlangen ..., hieße die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen mißachten.“⁷

Diese oft wiederholte Ausflucht halte ich in ihrer Pauschalität schlicht für falsch, ja angesichts der Tatsache, daß das europäische Abendland ‚Staatstheorie‘ von Griechen und Römern ‚lernte‘, für ziemlich verwegen.⁸ Tatsächlich kann Tacitus die geistesgeschichtliche Voraussetzung beim Beschreiben des germanischen Königtums nicht unversehens verlorengegangen sein, die ihn im Judenexkurs der Historien zu der Analyse befähigte (hist. V 8,3) *reges ... superstitionem fovebant, quia honor sacerdotil firmamentum potentiae adsumebatur*.

Daß Tacitus für die Germanen Entsprechendes nicht verzeichnet ja daß ihm für diese sogar ein widersprechendes ‚Modell‘ vorschwebt, nämlich die strikte Trennung von menschlicher und göttlicher Herrschaftsausübung,⁹ muß selbstverständlich nicht heißen, daß es ein germanisches Sakralkönigtum nicht gegeben haben könnte. Es heißt aber ebenso, daß der Sakralcharakter germanischer Herrschaft auf diese Weise nicht zu belegen ist. Schließlich verdankt die Germania die intensiven diesbezüglichen

7. Wolfram, Methodische Fragen 487.

8. Wenn Wolfram ebd. beifügt: „und vor allem einen damals noch sehr anrühigen Vergleich mit dem Pharao oder den Ptolomäern zu verlangen“, so sehe ich nicht, wie dies das Argument stützen könnte. Das Bedürfnis nach Vermeidung eines „anrühigen Vergleiches“ käme doch allenfalls bezüglich der eigenen römischen Verhältnisse zum Tragen (und gerade bei Tacitus darf solche Pietät wohl sehr bezweifelt werden), nicht bei der Beschreibung des fremden, barbarischen Königtums.

9. Siehe oben S. 100ff., bes. 108ff.

Versuche ihrer Ausnahmestellung unter den Quellen der germanischen Altertumskunde; gäbe es anderes, vergleichbares Material, hätte die Sakraltheorie sich kaum derartig um sie bemüht.

So gesehen, d.h. hinsichtlich dieser Fragestellung, ist die viel diskutierte „Glaubwürdigkeit des Tacitus“ gar nicht von primärer Bedeutung. Denn wenn man einen hohen Quellenwert der Germania für die germanische Altertumskunde leugnet – und dafür gäbe es vertretbare Gründe –, kann mit ihr natürlich auch kein Sakralkönigtum bewiesen werden. Akzeptiert man hingegen Tacitus' Aussagen, wird man auf das gleiche Ergebnis geführt.¹⁰

Von einer Theorie, die antrat mit der Zielsetzung, die Forschung „hinsichtlich eines zentralen Irrtums zu korrigieren“, muß mehr verlangt werden können, als der Rückzug auf so wolkige Kategorien wie „mangelnde geistesgeschichtliche Voraussetzung“ oder der allgemeine Hinweis, der ethnologische Vergleich mit Völkern derselben Kulturstufe mache den Sakralcharakter des germanischen Königtums „wahrscheinlich.“ Letzteres war der Ausgangspunkt des Forschungsbemühens, da der ‚eigene‘ Quellenbestand eine Fragestellung ‚Sakralkönigtum‘ nicht veranlaßt hat. Die Ausgangsvermutung kann aber nicht zugleich die Funktion eines Beweises übernehmen und damit auch am Ende der Diskussion stehen.

Die Tatsache, daß sich die Sakraltheorie auf „Bruchstücke“ zur Rekonstruktion der „wahren alten Sinnzusammenhänge“ verwiesen sieht, läßt sie nicht wahrnehmen, daß eine Addition von schwachen Hinweisen, Wahrscheinlichkeiten, Vermutungen und Zweifelhaftem zusammengekommen keinen sicheren Beweis ergeben kann. Gewiß, die dürftige Quellenlage zu vielen Bereichen der germanischen Altertumskunde veranlaßt einerseits, erfordert auch andererseits, ein gewisses Maß an wissenschaftlicher Spekulation. Will man aber, um ein Beispiel anzuführen, der Existenz Wodan-geweihter Gefolgschaftsführung in taciteischer Zeit wenigstens den

10. An der „Glaubwürdigkeit des Tacitus“ zweifeln, kann ja nicht heißen, daß man – brutal formuliert – als Konsequenz in den Text ‚hineinprügeln‘ dürfe, was man vermißt. – Vgl. auch oben S. 95f. mit Anm. 10.

Charakter einer plausiblen Annahme zusprechen, so braucht man zunächst, außer einer germanischen Gefolgschaft im Sinne der Theorie,¹¹ zumindest einen Wodankult. Es sei konzediert, daß sich aus der späten Belegung des Namens Wodan nicht zwingend ergibt, daß es zuvor keinen Wodankult gegeben habe. Aber andererseits, wieviel Plausibilität wird man einem Modell von Wodan-geweihter Gefolgschaftsführung zubilligen wollen, wenn nicht einmal die Existenz des Gottes Wodan für die entsprechende Zeit zu belegen ist?

Auf ein weiteres, ganz pragmatisches Problem sei an dieser Stelle hingewiesen. Der „Glaube an die Gottabstammung“ der Könige ist ein zentraler Pfeiler der Sakraltheorie, die „Beweiskraft“ des „ausreichend gesicherten Falles“, die ‚Ing-Tradition‘, wurde in dieser Arbeit eingehend diskutiert. Ganz abgesehen von den dort dargelegten Überlegungen: Wiederholt hat Klaus von See darauf hingewiesen, daß die germanische Mythologie die Gestalt des Halbgottes nicht kennt, die aus der griechischen Mythologie so vertraut ist.¹² Damit aber ein menschliches Geschlecht einen göttlichen Stammvater haben kann, bedarf es unabdingbar dieses Zwischengliedes zwischen göttlicher und menschlicher Welt. An irgendeiner Stelle des Stammbaumes muß eine geschlechtliche Verbindung von Gott und Mensch vorausgesetzt werden, deren ‚Produkt‘ ein Halbgott wäre. Im Hinblick auf die Gottabstammung der Könige wäre also von der bedenklichen Annahme auszugehen, daß einzig für die Stammbäume der Könige bzw. der Adelsgeschlechter die sonst nirgends belegte Vorstellung „Halbgott“ existierte.

11. Auch bezüglich der germanischen Gefolgschaft im Sinne Schlesingers sind, wie neuere Forschung nachgewiesen hat, beträchtliche Zweifel angebracht; hier sei nur auf die wichtigsten Forschungsstationen verwiesen: H. Kuhn, Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft. Zeitschr. Rechtsgesch., Germ. Abt. 73, 1956, 420ff. – F. Graus, Über die sogenannte germanische Treue. Historica (Praha) 1, 1959, 71ff.; F. Graus, Herrschaft und Treue. Betrachtungen zur Lehre von der germanischen Kontinuität. Historica (Praha) 12, 1966, 5ff. – K. von See, Der Germane als Barbar. Jahrb. internat. Germanistik 13, 1981, 42ff. – D. Timpe, Zum politischen Charakter der Germanen in der Germania des Tacitus. In: Alte Geschichte als Wissenschaftsgeschichte. Festschr. K. Christ (1988) 502ff.

12. Vgl. z.B. K. von See, Euhemerismus. Lexikon des Mittelalters 4 (1987) 89.

Zum Abschluß sei noch einmal zur Germania zurückgekehrt.

„Wir stehen quellenkritisch der Germania in völliger Hilflosigkeit gegenüber. Das bedeutet aber, daß wir nicht einmal zu sagen vermögen, ob es sich in Fällen wie der Beratung beim Gelage oder der tempellosen Götterverehrung wirklich nur, wie es zunächst den Anschein hat, um Motivübertragung handelt, oder ob eine eigene Beobachtung vorliegt.“¹³

Eine Lösung gefunden zu haben, maße ich mir nicht an, allenfalls kann ein erster tastender Versuch angeboten werden. Jenseits aller Topik, Stilisierung, Romanisierung bereiten zunächst die werkimmanenten Widersprüche Schwierigkeiten, das ‚Nicht-zueinanderpassen‘ bestimmter Informationen. Dieses Phänomen habe ich mit der Benennung „Überkreuzung verschiedener Leitideen“ zu charakterisieren und erklären versucht. D.h., Tacitus illustriert einen Gedankengang oft mit einem Bild, und es ist ihm sichtlich gleichgültig, wenn ein Bild das andere stört, ja sogar zerstört.

Dies sei an einem Beispiel aus dem Judenexkurs nochmals dargelegt. Es war nie notwendig, Tacitus als Quelle für die jüdische Religion in Anspruch zu nehmen, wäre man aber diesbezüglich auf die Historien verwiesen, geriete man in erhebliche Interpretationsschwierigkeiten. Da erklärt Tacitus seinem Leser zunächst den jüdischen Monotheismus und das Verbot der jüdischen Religion, Gott im Bilde darzustellen. Deshalb befinde sich sogar im Tempel kein Gottesbild:

(hist. V 5) Iudaei mente sola unumque numen intellegunt; profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interitum igitur nulla simulacra urbibus suis nedum templis sistunt;

... bei den Judäern liegt nur eine Erkenntnis im Geiste vor, die sich auf ein einziges göttliches Wesen bezieht. Gottlos seien alle, die sich Götterbilder in menschlicher Gestalt aus irdischen Stoffen schaffen; jenes höchste und ewige Wesen sei weder nachahmbar noch vergänglich. Daher stellen sie auch keine Götterbilder in ihren Städten, geschweige denn in ihren Tempeln auf. (Sontheimer)

Aber kurz darauf stellt er fest:

13. H. Drexler, Die Germania des Tacitus. Gymnasium 59, 1952, 58.

(hist. V 9,1) *Romanorum primus Cn. Pompeius Iudaeos domuit templumque iure victoriae ingressus est: inde vulgatum nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana.*

Als erster Römer hat Cn. Pompeius die Judäer bezwungen und mit dem Recht des Siegers den Tempel betreten. Seitdem verbreitete sich die Kunde, drinnen befände sich kein Götterbild, die Stätte sei leer, und mit ihrem Geheimkult habe es nichts auf sich. (Sontheimer)

Nach der zuvor gegebenen Information hätte dies weder Pompeius noch Tacitus, noch seinen Leser überraschen dürfen. Schließlich berichtet er anlässlich der Belagerung Jerusalems:

(hist. V 13) *Evenerant prodigia ... apertae repente delubri fores et audita maior humana vox excedere deos; simul ingens motus exedentium.*

Es waren Vorzeichen eingetreten. ... Mit einem Schlag öffneten sich die Tore des Tempels, und man vernahm eine übermenschliche laute Stimme: „Die Götter ziehen aus!“ Zugleich spürte man die gewaltige Bewegung des Auszuges.“ (Sontheimer)

Hier bleibt nur die Frage, was für Götter sollen denn nach Tacitus Ansicht aus dem jüdischen Tempel ausziehen? Unter der Fragestellung „jüdische Religion“ zusammengefaßt widersprechen diese Ausführungen einander. Besäße man keine anderen Quellen zur jüdischen Religion, würde man vielleicht versuchen, diese Aussagen durch die Annahme von Entwicklungsstufen zu harmonisieren, etwa: Urmonotheismus → Polytheismus.

Als ‚Bildsprache‘ sind sie durchaus verständlich; ganz unmittelbar das *prodigium* des Götterauszugs. Tacitus weist auf die bevorstehende Zerstörung Jerusalems (70/71 n. Chr.) hin und macht deutlich, daß der Sieg der Römer von den göttlichen Mächten gewollt ist, geben doch die ‚Götter Jerusalems‘ die Stadt schutzlos dem Untergang preis.

Vergleichbar illustriert Pompeius im Tempel die Tatsache, daß nun (63 v. Chr.) in Judaea endlich ‚aufgeräumt‘ wird, nach Ansicht des Tacitus bisher ein schmerzliches Desiderat (vgl. hist. V 8): Zuerst hatte der Makedonier Antiochus versucht, das abscheuliche Volk (*taeterrimam gentem*) zum Besseren zu wandeln, aber der Partherkrieg verhinderte sein Vorhaben. Und danach waren die Makedonier geschwächt, die Parther noch nicht erstarkt und die Römer weit weg (*Macedonibus invalidis, Parthis nondum adultis - et Romani procul erant*). Entsprechende Verhältnisse in Judaea:

Mord und Totschlag, das Vernichten ganzer Städte etc. an der Tagesordnung.

Solche ‚Bildersprache‘ bzw. ‚Überkreuzung von Leitideen‘ ist auch in der Germania häufig zu beobachten: das Bild des Königtums der *climax regia* paßt nicht zu dem des Königtums im allgemeinen Teil;¹⁴ die germanische Volksversammlung ist eine sonderbare Konstruktion aus römischen Komitien und barbarischer Disziplinlosigkeit,¹⁵ usw. Das heißt aber: Die Germania trägt eine ihr fremde Fragestellung sehr schlecht.

Bereits die Anordnung der Informationen bereitet Schwierigkeiten: Auf die sogenannten Hauptgötter wird bei der Beschreibung kultischer Handlungen im zweiten Teil nirgends Bezug genommen. Das Königtum des allgemeinen Teils ist im Völkerkatalog gar nicht vorgesehen, hier wird einzig das Königtum der *climax regia* erwähnt. Die Einteilung der germanischen *gentes* in c. 2 ist im zweiten Teil fallengelassen; hier differenziert Tacitus zwischen Sueben und Nicht-Sueben.¹⁶

Als Antwort auf eine Frage, die sich Tacitus nicht vorgelegt hat, neu geordnet, geraten Aussagen in Widerspruch zueinander, die sich in seinem eigenem Gedankengang durchaus in ein sinnvolles Bild fügen. Thematisiert Tacitus z.B. „germanische Kriegerethere“ (c. 6), wird „Feigheit vor dem Feind, Fahnenflucht“ mit Verachtung und Ausstoß aus der Gemeinschaft geahndet, thematisiert er die „Volksgerichtsbarkeit über das *crimen publicum*“ (c. 12), verhängt die Volksversammlung für dasselbe Vergehen die Todesstrafe.¹⁷

Meine These ist nun, daß sich diese ‚Bilder‘ oft nur entschlüsseln lassen, wenn man versucht, sie als mit römischen ‚Farben gemalt‘ zu verstehen: Das Bild des Nerthuskultes mit den Farben der Mater Magna/Kybele, das Bild des suebischen Stammeskultes mit denen

14. Siehe oben S. 46ff. u. 91ff.

15. Siehe oben S. 54ff., bes. 62ff.

16. Siehe oben S. 187ff.

17. Siehe oben S. 57f. u. 97.

des lateinischen Stammeskultes, die „Abwesenheit von ordentlichen Befehlsstrukturen“ ist gezeichnet auf der Folie des römischen *Imperium*. Häufig illustriert Tacitus auch einen abstrakten Gedankengang durch ein konkretes Faktum. Isoliert von seinem Kontext würde es ein gefährliches, weil unkontrollierbares Eigenleben gewinnen. Manche Passage, die scheinbar ‚harte Fakten‘ referiert, ist nur vor einem römischen Hintergrund zu verstehen, ja ist nur in einem römischen Zusammenhang überhaupt sinnvoll: Die Mitteilung aus dem Judenexkurs der Historien, daß die Menschen glaubten, den Auszug der Götter aus dem Tempel wahrnehmen zu können, ist aus der Perspektive der jüdischen Religion geradezu unsinnig. Verständlich und sinnvoll ist der Götterauszug einzig aus der Perspektive der römischen Religion, mit dem Wissen um den römischen Ritus der *evocatio*.¹⁸ Die Passage besagt eben nicht, daß sich die jüdische Religion im Jahre 70 von einer monotheistischen zu einer polytheistischen gewandelt habe. Sie soll aussagen: Rom wird nach göttlichem Willen diesen Krieg gewinnen.

Überspitzt formuliert bedeutet das: weder die aufgeschlagene Edda noch ein Handbuch der griechischen Ethnographie sind als die vorrangig geeigneten Instrumente zu betrachten, den taciteischen Text zu verstehen. Beide Interpretationsansätze verleiten dazu, den Text in Einzelaussagen aufzutrennen und diese eher in einen vertikalen „Sinnzusammenhang“ zu stellen. Das heißt: die jeweilige Aussage wird entweder als Glied in einer Kette ethnographischer Motive von Herodot an interpretiert oder als Mosaikstein der germanischen Altertumskunde, die bereits bevor sie den taciteischen Text liest, weiß, was dort zu finden sein müßte. Dazu sei ein letztes Beispiel angeführt.

Sowohl von germanischer Rassereinheit begeisterte Altertumskunde als auch von griechischer Autochthonie-Verehrung beeinflusste Philologie werten die in c. 2 – 4 behauptete „Unvermischt-

heit“ der Germanen positiv.¹⁹ Beide übersehen m.E., daß die kanonische Urgeschichtsdeutung des Livius und des Vergil für einen römischen Schriftsteller eine andere Beurteilung nahelegt, nämlich die positive Wertung der *gens mixta*, nicht die eines „unvermischten Volkes“. Tatsächlich legt auch der „Sinnzusammenhang“, in dem die germanische Autochthonie behauptet wird, nahe, daß letztere nach Tacitus Ansicht eher eine Not denn eine Tugend ist: niemand würde nämlich freiwillig in ein so gräßliches Land einwandern wollen, so fehlte den dort „aus der Erde Geborenen“ die Möglichkeit, sich zu vermischen.²⁰

Eines muß noch einmal ausdrücklich hervorgehoben werden: natürlich soll nicht bestritten werden, daß Tacitus sowohl authentische Informationen wiedergibt, als auch wissenschaftlich/ethnographische Denkmuster verwendet, noch soll beansprucht werden, die römischen Leitbilder in der Germanendarstellung seien eine Erstentdeckung. Sowohl germanische Altertumskunde als auch Altphilologie haben immer wieder auf entsprechende Bezüge hingewiesen und meine Interpretation hat von zahlreichen Arbeiten profitiert. Einem der vielen, von denen ich gelernt habe, sei das letzte Wort gegeben: „Aber von einer Erschöpfung unserer Verstehensmöglichkeiten kann überhaupt keine Rede sein. Und nicht umsonst heißt es: *tam diu Germania vincitur*.“²¹

18. *evocatio* = Herausrufung. Vor dem Angriff auf eine Stadt wurden deren Götter durch die römischen Belagerer aufgefordert, die Stadt zu verlassen und wenn sie wollten, ihren Sitz in Rom zu nehmen. So beraubte man einerseits die Stadt ihres göttlichen Schutzes, andererseits vermied man, gegen Götter zu kämpfen und damit ihren Zorn heraufzubeschwören. Der Auszug signalisiert das Einverständnis der Götter mit dem Untergang der Stadt.

19. Lund, *Germania III*: „*minimeque mixtos* d.h. ‚keineswegs vermischt‘ oder ‚keineswegs degeneriert.“ – Zur griechischen Autochthonieverehrung: Speyer, *Genealogie* 1161f.; zu Rom S. 1194.

20. Siehe oben S. 114ff., bes. 124.

21. D. Timpe, *Die Absicht des Tacitus*. In: *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus* 1. Abhandl. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 3. Folge 175 (1989) 127.

AUSGABEN UND ÜBESETZUNGEN

ADAM von BREMEN

- *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, hrsg. u. übers. von W. Trillmich. In: *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches* (1978).

AURELIUS AUGUSTINUS

- *De civitate Dei*, hrsg. von B. Dombart u. A. Kalb. *Corpus Christianorum series Latina* 47, 14 (1960).

BEDA VENERABILIS

- *De temporum ratione liber chronica maiora includens*, hrsg. von Ch. W. Jones. *Corpus Christianorum series Latina* 123 B 6,2 (1977).

BEOWULF

- *Beowulf*, hrsg. von E. von Schaubert. Bd. 1: Text ¹⁸(1963); Bd. 2: Kommentar ¹⁷(1961); Bd. 3: Glossar ¹⁸(1961).

GAIUS IULIUS CAESAR

- *De bellō Gallico*, hrsg. u. übers. von M. Deismann (1980).

MARCUS TULLIUS CICERO

- *Orationes*, hrsg. von A.C. Clark ⁸(1951).
- *Sämtliche Reden*, übers. von M. Fuhrmann 1-7 (1970-1982).
- *Staatstheoretische Schriften*, hrsg. u. übers. von K. Ziegler. *Schriften und Quellen der Alten Welt* 31 ⁴(1988).

EDDA

- *Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, hrsg. von G. Neckel u. H. Kuhn ⁴(1962).

AULUS GELLIUS

- *Noctes Atticae*, hrsg. von P.K. Marshall (1968).

HIERONYMUS

- *Die Chronik des Hieronymus*, hrsg. von R. Helm. In: *Eusebius Werke* 7 ²(1956).

HISTORIA NORVEGIAE

- *Historia Norvegiae*, hrsg. von G. Storm. *Monumenta historica Norvegiae* (1880) 69ff.

ISIDOR von SEVILLA

- *Etymologiarum sive originum libri 20*, hrsg. von W. M. Lindsay (1948).

JORDANES

- *Romana et Getica*, hrsg. von Th. Mommsen. *MGH AA* 5 (1882).

LUCIUS CAECILIUS FIRMIANUS LACTANTIUS

- Opera omnia, hrsg. von S. Brandt u. G. Laubmann. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 19 (1890); 27 (1893).
- Auszug aus den göttlichen Unterweisungen, übers. von A. Hartl. In: Des Luc. Cael. Firm. Lactantius Schriften. Bibliothek der Kirchenväter (1919).

TITUS LIVIUS

- Ab urbe condita. Liber 1 - 5, hrsg. von R. M. Ogilvie (1974).
- Ab urbe condita. Liber 1, hrsg. u. übers. von R. Feger (1988).
- Ab urbe condita. Liber 2, hrsg. u. übers. von M. Giebel (1986).

MARCUS ANNAEUS LUCANUS

- Der Bürgerkrieg, hrsg. u. übers. von W. Ehlers² (1978).

TITUS LUCRETIVS CARUS

- De rerum natura, hrsg. u. übers. von K. Büchner (1986).

POMPONIVS MELA

- De chorographia libri tres, hrsg. von C. Frick (1890; Nachdr. 1967).

PUBLIVS OVIDIVS NASO

- Die Fasten, hrsg., übers. u. kom. von F. Bömer (1957/58)

GAIUS PLINIUS SECUNDUS

- Naturkunde, hrsg. u. übers. von R. König u. G. Winkler Iff. (1973ff.)

ROMVERIA SAGA

- Romveria saga, hrsg. von R. Meissner. Palaestra 88 (1915).

SERVIUS GRAMMATICUS

- In Vergilii carmina commentarii, hrsg. von G. Thilo u. H. Hagen (1881-1902; Nachdr. 1961).

SKALDENDICHTUNG

- Den norsk-islandske Skjaldedigtningen, hrsg. von F. Jónsson (1912-1915).

SNORRI STURLUSON

- Heimskringla, hrsg. von F. Jónsson. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 23 (1893-1901).
- Snorris Königsbuch, übers. von F. Niedner. Sammlung Thule 14 (1922)
- Gylfaginning, hrsg., übers. u. kom. von G. Lorenz. Texte zur Forschung 48 (1984).

CORNELIVS TACITVS

- Libri qui supersunt, hrsg. von E. Koestermann (1970/71).
- Agricola, hrsg. u. übers. von R. Feger (1973).
- Annalen, hrsg. u. übers. von C. Hoffmann (1954).
- Germania, hrsg. u. übers. von M. Fuhrmann (1972).

- Historien, übers. von W. Sontheimer (1968).
- Historien, hrsg. u. übers. von H. Vretska (1984).

THEODRICUS MONACHUS

- Historia de antiquitate regum Norwagiensium, hrsg. G. Storm. Monumenta historia Norvegiae (1880) Iff.

VERALDAR SAGA

- Veraldar saga, hrsg. von J. Benediktsson. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 61 (1944) .

PUBLIVS VERGILIUS MARO

- Aeneis, hrsg. u. übers. von J. Göttele⁵ (1980).

Die Zitierweise dieser Arbeit beachtet die „Richtlinien und Abkürzungsverzeichnisse für Veröffentlichungen der Römisch-Germanischen-Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts“³ (1975). Die Richtlinien der RGK sind erarbeitet worden mit der Prämisse, daß die Literaturzitate nach Möglichkeit ohne Zuhilfenahme von Sigelverzeichnissen leicht auflösbar sein sollen. Nur ausnahmsweise werden für Corpora und Nachschlagewerke Sigel, die eine sehr weite Verbreitung haben, verwendet. In der vorliegenden Arbeit sind dies die folgenden: ANRW für „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt“, HRG für das „Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte“, RAC für das „Reallexikon für Antike und Christentum“, RE für „Pauly's Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft“ und RGA für das „Reallexikon der Germanischen Altertumskunde“.

* * *

E. ACKERMANN, Lukrez und der Mythos. *Palingenesia* 13 (1979).

A. ALFÖLDI, Römische Frühgeschichte. Kritik und Forschung seit 1964 (1976).

A. ALFÖLDI, Das frühe Rom und die Latiner (1977).

W. BAETKE, Das Heilige im Germanischen (1942).

W. BAETKE, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen² (1938).

W. BAETKE, Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische „Sakralkönigtum“. Sitzber. Sächs. Akad. Wiss. Leipzig, Phil.-Hist. Kl. 109 H. 3, 1964.

H. BEUMANN, Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit. *Zeitschr. Rechtsgesch., Germ. Abt.* 66, 1948, 11ff.

E. BICKEL, Die Glaubwürdigkeit des Tacitus und seine Nachrichten über den Nerthuskult und den Germanennamen. *Bonner Jahrb.* 139, 1934, 1ff.

J. BLEICKEN, Oberpontifex und Pontifikalkollegium. Eine Studie zur römischen Sakralverfassung. *Hermes* 85, 1957, 345ff.

J. BLEICKEN, provocatio. *RE* 23,2 (1959) 2444ff.

J. BLEICKEN, Die Verfassung der römischen Republik² (1978).

F. BÖMER, P. Ovidius Naso. Die Fasten (1957/58).

H. de BOOR, Zum althochdeutschen Wortschatz auf dem Gebiet der Weissagung. In: ders., *Kleine Schriften* 1 (1964) 284ff.

K. BOSL, „reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt“. Aus dem Bildungsgut der Antike, *Klass. R.* 1, 1956, 123ff.

R. BRUDER, Die germanische Frau im Lichte der Runeninschriften und der antiken Historiographie (1974).

O. BRUNNER, Der Weg der europäischen Monarchie seit dem hohen Mittelalter. In: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Vorträge und Forschungen* 3 (1956) 279ff.

H. CANGIK, Disziplin und Rationalität. Zur Analyse militärischer Intelligenz am Beispiel von Caesars „Gallischem Krieg“. *Saeculum* 37, 1986, 166ff.

J.B. CARTER, Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur. In: H.W. Roscher (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der römischen und griechischen Mythologie, Suppl.* 2 (1902).

W.A. CHANEY, The cult of kingship in Anglo-Saxon England. The transition from paganism to Christianity (1970).

K. CHRIST, Germanendarstellung und Zeitverständnis bei Tacitus. *Historia* 14, 1965, 62ff.

F. CUMONT, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum³ (1931).

F. DAHN, Die Könige der Germanen. Das Wesen des ältesten Königtums der germanischen Stämme und seine Geschichte bis zur Auflösung des Karolingischen Reiches I² (1910).

A. von DOMASZEWSKI, Die Fahnen des römischen Heeres. In: ders., *Aufsätze zur Heeresgeschichte* (1972) 1ff.

A. von DOMASZEWSKI, Die Religion des römischen Heeres. *Westdt. Zeitschr. Gesch. u. Kunst* 14, 1895, 1ff.

H. DREXLER, Die Germania des Tacitus. *Gymnasium* 59, 1952, 52ff.

H. DREXLER, Politische Grundbegriffe der Römer (1988).

G. DULCKEIT, F. SCHWARZ, W. WALDSTEIN, Römische Rechtsgeschichte⁷ (1981).

A. EBENBAUER, Ursprungsglaube, Herrschergott und Menschenopfer. In: *Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschr. H. Güntert* (1974) 233ff.

K.A. ECKHARDT, Ingwi und die Ingweonen in der Überlieferung des Nordens. *Zeitschr. Rechtsgesch., Germ. Abt.* 59, 1939, 1ff.

S. ERIKSSON, Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis. Laienastrologie in der römischen Kaiserzeit. *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 3 (1956).

A. ERLER, Königsheil. *HRG* 2 (1978) 1040f.

D. FEHLING, Die alten Literaturen als Quelle der neuzeitlichen Märchen. In: *Antiker Mythos in unseren Märchen. Veröffentl. Europ. Märchenges.* 6 (1984) 79ff.

- D. FEHLING, Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots (1971).
- R.W. FISCHER, Vinculo ligatus. Zur Akzessionsvorschrift des Kultes im Semnonenhain. *Antaios* 5, 1963, 285ff.
- F. FRAHM, Caesar und Tacitus als Quellen für die altgermanische Verfassung. *Hist. Vierteljahrschr.* 24, 1929, 145ff.
- A. GERBER u. A. GREEF, *Lexicon Taciteum* (1891-1903; Nachdr. 1962).
- M. GIEBEL, Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten (1990).
- F. K. GINZEL, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker 1-3 (1906-1914).
- B. GLADIGOW, Die sakralen Funktionen der Liktoren. Zum Problem von institutioneller Macht und sakraler Präsentation. *ANRW* 1 2 (1972) 295ff.
- F. GRAUS, Herrschaft und Treue. Betrachtungen zur Lehre von der germanischen Kontinuität. *Historica* (Praha) 12, 1966, 5ff.
- F. GRAUS, Über die sogenannte germanische Treue. *Historica* (Praha) 1, 1959, 71ff.
- F. GRAUS, Verfassungsgeschichte des Mittelalters. *Hist. Zeitschr.* 243, 1986, 529ff.
- F. GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger (1965).
- F. GRAUS, Rezension von: R. Wenskus, Stammesbildung und Verfassung. Vom Werden der frühmittelalterlichen Gentes (1961). In: *Historica* (Praha) 7, 1963, 185ff.
- W. GRÖNBECH, Kultur und Religion der Germanen⁹ (1980).
- W. GRÖNBECH, Primitive Religion. In: J.P. Assmussen u.a. (Hrsg.), *Handbuch der Religionsgeschichte* 1 (1971).
- A. GUDEMAN, P. Cornelii Taciti de Germania (1916).
- E. HACKENBERG, Die Stammtafeln der angelsächsischen Königreiche. *Phil. Diss.* Berlin (1918).
- L.L. HAMMERICH, Horrenda Primordia. *German.-Roman. Monatsschr.* 33, 1951-52, 228ff.
- K. HAUCK, Die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung von Königtum und Adel. *Congrès International des Sciences Historique* II, Rapport 3 (1960) 96ff.
- K. HAUCK, Carmina antiqua. Abstammungsglaube und Stammesbewußtsein. *Zeitschr. bayer. Landesgesch.* 27, 1964, 1ff.
- K. HAUCK, Geblütsheiligkeit. In: *Liber Floridus. Festschr. P. Lehmann* (1950) 187ff.

- K. HAUCK, Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums. *Jahrb. fränk. Landesforsch.* 14, 1954, 9ff.
- K. HAUCK, Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien. *Saeculum* 6, 1955, 186ff.
- K. HAUCK, Rezension von: O. Höfler, Germanisches Sakralkönigtum 1. Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe (1952). *Hist. Zeitschr.* 176, 1953, 558ff.
- K. HELM, Erfundene Götter? In: *Studien zur deutschen Philologie des Mittelalters. Festschr. F. Panzer* 80. Geb. (1950) 1ff.
- K. HELM, Altgermanische Religionsgeschichte I (1913); Bd. II 1: Die nachrömische Zeit. Die Ostgermanen (1937); Bd. II 2: Die nachrömische Zeit. Die Westgermanen (1953).
- K. HELM, Wodan. Ausbreitung und Wanderung eines Kultes (1946).
- H. HEUBNER, P. Cornelius Tacitus. Die Historien 1-5 (1963-1982).
- H. HEUBNER, Sprache, Stil und Sache bei Tacitus. *Gymnasium Beih.* 4, 1964, 133ff.
- H. HEUBNER, Die Überlieferung der Germania des Tacitus. In: H. Jan-kuhn u. D. Timpe (Hrsg.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus. Abhandl. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl.* 3. Folge 175 (1989) 16ff.
- A. HEUSLER, Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum. *Abhandl. Königl. Preuss. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Kl.* 5 (1908).
- O. HÖFLER, Abstammungstraditionen. *RGA* 1² (1973). 18ff.
- O. HÖFLER, Kultische Geheimbünde der Germanen (1934).
- O. HÖFLER, Das germanische Kontinuitätsproblem. *Hist. Zeitschr.* 157, 1938, 1ff.
- O. HÖFLER, Das Opfer im Semnonenhain und die Edda. In: *Edda, Skalden, Saga. Festschr. F. Genzmer* (1952) 1ff.
- O. HÖFLER, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums. In: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Vorträge und Forschungen* 3 (1956) 75ff.
- O. HÖFLER, Germanisches Sakralkönigtum 1. Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe (1952).
- O. HÖFLER, „Sakraltheorie“ und „Profantheorie“ in der Altertumskunde. *Festschr. S. Gutenbrunner* (1972) 72ff.
- O. HÖFLER, Staatsheiligkeit und Staatsvergottung. In: *Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte. Festschr. A. Erler* (1976) 109ff.
- O. HÖFLER, Zur Bestimmung mythischer Elemente in der geschichtlichen Überlieferung. *Festschr. O. Scheel* (1952) 9ff.

D. HOFMANN, *Accessus ad Lucanum. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Rómveria saga und Veraldar saga.* In: *Sagnaskemmtun. Festschr. H. Pálsson* 65. Geb. (1986) 121ff.

H. HOMMEL, *Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus.* *Archiv Religionswiss.* 37, 1941/42, 144ff.

E. HORNING, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* (1971).

HUGIN und MUNIN (Pseudonym), *Zur Erkenntnis deutschen Wesens: Widersagst du dem Wodan? Germanien 1937*, 161ff.

U. HUNGER, *Runenkunde im Dritten Reich. Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Ideologiegeschichte des Nationalsozialismus.* *Europäische Hochschulschriften R. 3 Bd. 227* (1984).

H. JANKUHN u. D. TIMPE (Hrsg.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus.* *Abhandl. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 3, Folge 175* (1989).

W. JENS, *Libertas bei Tacitus.* *Hermes* 84, 1956, 349ff.

P. JÖRS, W. KUNKEL u.a., *Römisches Recht* ⁴(1987).

F. JONSSON, *Lexicon poeticum* ²(1931).

E. KAUFMANN, *König.* *HRG* 2 (1978) 999ff.

F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht* ³(1962).

O. KETTNER, *Die composition des ethnographischen teils der Germania des Tacitus.* *Zeitschr. dt. Philologie* 19, 1887, 257ff.

W. KIENAST, *Germanische Treue und Königsheil.* *Hist. Zeitschr.* 227, 1978, 265ff.

E. KOESTERMANN, *Cornelius Tacitus. Annalen 1-4* (1963-1968).

K. KRAFT, *Zur Entstehung des Namens 'Germania'.* In: ders., *Gesammelte Aufsätze zur antiken Geschichte und Militärgeschichte* (1973) 96ff.

H. KRAHE u. W. MEID, *Germanische Sprachwissenschaft. Bd. 3: Wortbildungslehre* ⁷(1969).

W. KRAUSE, *Ing. Nachr. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl.* 1944, 229ff.

H. KUHN, *Asen.* *RGA* 1 ²(1973) 457ff.

H. KUHN, *Gaut.* *Festschr. J. Trier* 60. Geb. (1954) 417ff. Wiederabdr. in: H. Kuhn, *Kleine Schriften* 2 (1971) 364ff.

H. KUHN, *Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft.* *Zeitschr. Rechtsgesch., Germ. Abt.* 73, 1956, 420ff.

H. KUHN, *Ingwäonen, Erminonen, Istwäonen.* In: ders., *Kleine Schriften* 4 (1978) 225ff.

H. KUHN, *Das germanische Priestertum.* In: ders., *Kleine Schriften* 4 (1978) 231ff.

H. KUHN, *Das Problem der Ingwäonen.* *Philologica Frisica anno 1956*, 15ff. Wiederabdr. in: H. Kuhn, *Kleine Schriften* 1 (1969) 300ff.

H. KUHN, *Germanisches Sakralkönigtum?* In: ders., *Kleine Schriften* 4 (1978) 242ff.

H. KUHN, *Die Wanen.* In: ders., *Kleine Schriften* 4 (1978) 269ff.

H. KUHN, *Rezension von: W. Baetke, Das Heilige im Germanischen* (9142). In: *Anz. dt. Altert. u. dt. Lit.* 62, 1943, 1ff. Wiederabdr. in: H. Kuhn, *Kleine Schriften* 2 (1971) 327ff.

H. KUHN, *Rezension von: O. Höfler, Germanisches Sakralkönigtum 1: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe* (1952). In: *Anz. dt. Altert. u. dt. Lit.* 67, 1954, 51ff. Wiederabdr. in: H. Kuhn, *Kleine Schriften* 2 (1971) 352ff.

K. LATTE, *Orakel.* *RE* 18,1 (1939) 829ff.

K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte. Handbuch der Altertumswissenschaft V 4* (1960).

K. LATTE, *Todesstrafe.* *RE Suppl.* 7 (1940) 1610ff.

M. LINTZEL, *Germanische Monarchien und Republiken in der Germania des Tacitus.* *Zeitschr. Rechtsgesch., Germ. Abt.* 54, 1934, 227ff.

U. von LÜBTOW, *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht* (1955).

A.A. LUND, *P. Cornelius Tacitus, Germania* (1988).

A.A. LUND, *Neue Studien zum Verständnis der Namenssätze in der Germania des Tacitus* (2,2 und 2,3). *Gymnasium* 89, 1988, 296ff.

A.A. LUND, *Zum Germanenbegriff bei Tacitus.* *RGA, Ergbd.* 1 (1986) 53ff.

A.A. LUND, *Zur Beschreibung der Fennen in der 'Germania' des Tacitus.* *Zeitschr. dt. Altkde.* 110, 1981, 241ff.

A.A. LUND, *Zur Schilderung der germanischen Gesellschaft bei Cäsar und Tacitus.* *Classica et Mediaevalia* 36, 1985, 177ff.

E. MAASS, *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen. Aus der Kultur des Niedergangs der antiken Welt* (1902).

W. MANNHARDT, *Feld- und Waldkulte* ²(1904).

E. MEYER, *Römischer Staat und Staatsgedanke* ²(1961).

H. MITTEIS, *Die deutsche Königswahl. Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle* ²(1944).

H. MITTEIS, *Die Krise des deutschen Königswahlrechts* (1950).

H. MITTEIS u. H. LIEBERICH, *Deutsche Rechtsgeschichte* ¹⁶(1981).

- TH. MOMMSEN, Abriss der römischen Staatsrechts ²(1907; Nachdr. 1974).
- TH. MOMMSEN, Römische Geschichte 5 ⁵(1904).
- TH. MOMMSEN, Römisches Strafrecht (1899; Nachdr. 1955)
- R. MUCH, Balder. Zeitschr. dt. Altert. 61, 1924, 93ff.
- R. MUCH, Die Germania des Tacitus. Hrsg. von W. Lange u. H. Jan-kuhn ³(1967).
- R. MUCH, Der germanische Osten in der Heldensage. Zeitschr. dt. Altert. 57, 1920, 145ff.
- K. MÜLLENHOFF, Deutsche Altertumskunde 4 (1900).
- K. MÜLLENHOFF, Die alte dichtung von den Nibelungen I. Von Sigfrids ahnen. Zeitschrift dt. Altert. 23, 1878, 113ff.
- K. E. MÜLLER, Geschichte der antiken Ethnographie und der antiken Theorienbildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinische Zeit (1972).
- R. MUTH, Einführung in die griechische und römische Religion (1988).
- H. NAUMANN, Die Glaubwürdigkeit des Tacitus. Bonner Jahrb. 139, 1934, 21ff.
- H. NAUMANN, Die magische Seite des altgermanischen Königtums und ihr Fortwirken in christlicher Zeit. In: Wirtschaft und Kultur. Festschr. A. Dopsch (1938) 1ff.
- H.-P. NAUMANN, dux. RGA 6 ²(1986) 296ff.
- H. NESSELHAUF, Tacitus und Domitian. In: V. Pöschl (Hrsg.), Tacitus. Wege der Forschung 97 ²(1986) 219ff.
- M. NINCK, Götter und Jenseitsglauben der Germanen (1937).
- E. NORDEN, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania ⁴(1959).
- R.M. OGILVIE, A commentary on Livy. Books 1-5 (1965).
- R.M. OGILVIE, Die Römer und ihre Götter im Zeitalter des Augustus (1984).
- A. OTTO, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer (1890).
- F. PAASCHE, Über Rom und das Nachleben der Antike im norwegischen und isländischen Schrifttum des Mittelalters. Symbolae Osloenses 13, 1934, 114ff.
- E.A. PHILIPPSON, Die Genealogie der Götter in germanischer Religion, Mythologie und Theologie (1953).
- F. PFISTER, Tacitus und die Germanen. Festschr. C. Hosius. Würzburger Stud. Altertumswiss. 9, 1936, 59ff.
- V. PÖSCHL, Der Historiker Tacitus. In: V. Pöschl (Hrsg.), Tacitus. Wege der Forschung 97 ²(1986).

- V. PÖSCHL (Hrsg.), Tacitus. Wege der Forschung 97 ²(1986).
- W. REEB, Tacitus Germania (1930).
- H. J. ROSE, De Iove Latiari. Mnemosyne 55, 1927, 273ff.
- H. J. ROSE, Griechische Mythologie ⁷(1988).
- H. ROSENFELD, Name und Kult der Istrionen (Istwäonen), zugleich Beitrag zu Wodankult und Germanenfrage. Zeitschr. dt. Altert. 90, 1960/61, 161ff.
- H. ROSENFELD, Alamannischer Ziu-Kult und SS. Ulrich- und Afra-Verehrung in Augsburg. Archiv Kulturgesch. 37, 1955, 306ff.
- G. SANDERS, Gallos. RAC 8 (1972) 984ff.
- G. SANDERS, Kybele und Attis. In: M.J. Vermaseren (Hrsg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich (1981) 264ff.
- R. SCHILLING, Der römische Hercules und die Religionsreform des Augustus. In: G. Binder (Hrsg.), Saeculum Augustum 2 (1988) 108ff.
- W. SCHLESINGER, Über germanisches Heerkönigtum. In: Das Königtum. Seine geistigen rechtlichen Grundlagen. Vorträge und Forschungen 3 (1956) 107ff.
- F. R. SCHRÖDER, Die Germanen. Religionsgeschichtliches Lesebuch 12 ²(1929).
- F. R. SCHRÖDER, Germanentum und Alteuropa. German.-Roman. Monatsschr. 22, 1934, 157ff.
- F.R. SCHRÖDER, Germanentum und Hellenismus. Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte (1924).
- F.R. SCHRÖDER, Ingunar-Freyr (1941).
- F.R. SCHRÖDER, Altgermanische Kulturprobleme (1929).
- F.R. SCHRÖDER, Nerthus und die Nuithones. Die Sprache 6, 1960, 135ff.
- F.R. SCHRÖDER, Germanische Schöpfungsmythen. German.-Roman. Monatsschr. 19, 1931, 1ff.; 81ff.
- F.R. SCHRÖDER, Skadi und die Götter Skandiaviens (1941).
- F.R. SCHRÖDER, Germanische Urmythen. Archiv Religionswiss. 35, 1938, 201ff.
- F. R. SCHRÖDER, Ursprung und Ende der germanischen Heldendichtung. German.-Roman. Monatsschr. 27, 1939, 325ff.
- F. SCHWENN, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (1915).
- G. von SCHWERIN, König. RGA 3 (1915-16) 70ff.
- H. SCULLARD, Römische Feste. Kalender und Kult (1981).
- K. von SEE, Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters (1981).

- K. von SEE, Euhemerismus. Lexikon des Mittelalters 4 (1987) 86ff.
- K. von SEE, Der Germane als Barbar. Jahrb. Internat. Germanistik 13, 1981, 42ff.
- K. von SEE, Germanische Heldensage. Ein Forschungsbericht. Götting. gelehrte Anzeigen 218, 1966, 52ff.
- K. von SEE, Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie. Eine Antwort an Otto Höfler (1972).
- K. von SEE, Das 'Nordische' in der deutschen Wissenschaft des 20. Jahrhunderts. Jahrb. Internat. Germanistik 15, 1984, 8ff.
- K. von SEE, Altnordische Rechtswörter. Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen (1964).
- R. SIMEK, Lexikon der germanischen Mythologie (1984).
- R. SIMEK u. H. PALSSON, Lexikon der altnordischen Literatur (1987).
- W. SPEYER, Genealogie. RAC 9 (1976) 1145ff.
- A. von STRÖM u. H. BIEZAIS, Germanische und baltische Religion. Die Religionen der Menschheit 19 (1975).
- W. SUERBAUM, Interpretationen zum Staatsbegriff des Tacitus. Gymnasium Beih. 4, 1964, 105ff.
- W. SUERBAUM, Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung und Bedeutung von *res publica*, *regnum*, *imperium* und *status* von Cicero bis Jordanes³ (1977).
- D. TIMPE, Die Absicht der Germania. In: H. Jankuhn u. D. Timpe (Hrsg.), Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus. Abhandl. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 3. Folge 175 (1989) 106ff.
- D. TIMPE, Die germanische Agrarverfassung nach den Berichten Caesars und Tacitus'. Abhandl. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 3, Folge 115, 1979, 11ff.
- D. TIMPE, Ethnologische Begriffsbildung in der Antike. RGA, Ergbd. 1 (1986) 22ff.
- D. TIMPE, Zum politischen Charakter der Germanen in der Germania des Tacitus. In: Alte Geschichte als Wissenschaftsgeschichte. Festschr. K. Christ (1988) 502ff.
- C. TRIEBER, Zur Kritik des Eusebios. Die Königstafel von Alba Longa. Hermes 29, 1894, 124ff.
- K. TRÜDINGER, Studien zur griechisch-römischen Ethnographie (1918).
- K.-H. VOGEL, Imperium und Fasces. Zeitschr. Rechtsgesch., Rom. Abl. 67, 1950, 62ff.
- J. de VRIES, Das Königtum bei den Germanen. Saeculum 7, 1956, 289ff.
- J. de VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte Bd. 1 (1935); Bd. 2 (1937).

- J. de VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte Bd. 1² (1956); Bd. 2² (1957).
- J. de VRIES, Rezension von: O. Höfler, Germanisches Sakralkönigtum 1. Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe (1952). In: German.-Roman. Monatsschr. 34, 1953, 183ff.
- N. WAGNER, Zu zwei Triaden in Tacitus' 'Germania'. Zeitschr. dt. Altert. 108, 1979, 209ff.
- R. WENSKUS, dux. RGA 6² (1986) 301ff.
- R. WENSKUS, Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes (1961).
- E. WOLFF, Das geschichtliche Verstehen in Tacitus' Germania. In: V. Pöschl (Hrsg.), Tacitus. Wege der Forschung 97² (1986) 252ff.
- H. WOLFRAM, Methodische Fragen zur Kritik am sakralen Königtum germanischer Stämme. In: Festschr. O. Höfler 65. Geb. (1968) 473ff.
- G. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer. Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft V 5² (1912; Nachdr. 1971).
- G. WISSOWA, Tacitus' Germania im Zusammenhange der antiken Ethnographie auf Grund der neuesten Forschung. German.-Roman. Monatsschr. 10, 1922, 55ff.
- G. WISSOWA, Vestalinnenfrevel. Archiv. Religionswiss. 22, 1924, 281ff.
- G. WISSOWA, Rezension von: A. Gudeman, P. Cornelii Taciti de Germania (1916). In: Götting. gelehrte Anzeigen 11, 1916, 656ff.
- A. WLOSOK, Vergil als Theologe: Iuppiter pater omnipotens. In: dies., Res humanae - res divinae. Kleine Schriften (1990).
- K. ZIEGLER, Mater Magna oder Magna Mater? Collection Latomus 102, 1969, 845ff.

LEBENS LAUF

Eve Picard	
geboren am	20. Januar 1957
in	Offenbach am Main
Familienstand	ledig
Schulen	
1963 - 1966	Grundschule in Offenbach und Frankfurt
1966 - 1975	Gymnasium / Musterschule Frankfurt
	Abschluß: Allgemeine Hochschulreife
Studium	
1975 - 1982	Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt
	Fächer: Mittlere und Neue Geschichte
	Ältere Geschichte
	Ältere Deutsche Philologie
	Ältere Skandinavistik
Studienabschluß	Magister artium, Note „sehr gut“
Promotion	am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt
	Doktorprüfung (Dr. phil.) 31. Januar 1990
	Gesamtnote: „magna cum laude“
Berufstätigkeit	
1.1.1983 - 30.6.1987	Wissenschaftliche Hilfskraft in der Bibliothek und in der Redaktion der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts
seit 15. 11. 1988	Mitarbeit am „Handbuch der historischen Buch- bestände in der Bundesrepublik Deutschland“, Regionalredaktion Hessen und Rheinland-Pfalz an der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt

Frankfurt am Main, den 25. März 1991